

La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL - ABRIL-JUNIO, 1952-Núm. 243

LA EUCARISTIA Y LA PAZ

La Eucaristía, que es fuente de todas las gracias, por contener real y verdaderamente al dador de todas ellas, Jesucristo, Dios y Hombre verdadero, es por excelencia el Sacramento de la paz, que es el fruto y el resultado de todas las gracias y virtudes, particularmente de la caridad. Pero no de la paz del mundo, meramente exterior y a veces fingida, aparente y violenta; sino de la paz de Cristo, sincera, suave, placentera y principalmente interior, que El dejó a sus discípulos como su herencia, y que el mundo es incapaz de dar ni de quitar (1).

Es el Sacramento de la paz de todo el cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia, y de cada uno de sus miembros; de la paz exterior de toda la Iglesia y de la paz interior de cada uno de los fieles a ella pertenecientes. Y a medida que el mundo entero es conquistado para Cristo e incorporado a su Iglesia, es también el Sacramento de la paz de todo el mundo (2).

La Eucaristía es productora de esta paz sobrenatural de un modo propio y directo, es decir, por su propia y específica naturaleza. Porque la Eucaristía es el Sacramento de la caridad, que es a su vez la virtud de la Paz; y sabido es que la causa de la

(1) Joan. 14, 27.

(2) «Ecclesia siquidem—dice Santo Tomás—habet pacem propriam, in qua non est mundus, quia non est pax impiis. Sed quaedam est pax communis utrisque, et hac indiget Ecclesia, [secundum illud Jerem. 29, 7]: quaerite pacem civitatis ad quam transmigrare vos feci, et orate pro ea ad Dominum; quia in pace illius erit pax vobis» (In I Tim. 2, 1-2, lect. 1, ed. Marietti; p. 195 a. Taurini, 1912).

causa es por fuerza la causa del efecto: causa causae est causa causati.

Vamos a razonarlo punto por punto, conforme al siguiente esquema que ofrecemos al paciente lector, por si puede facilitarle algún tanto su lectura:

LA EUCARISTIA Y LA PAZ	I) La Eucaristía, Sacramento de la Caridad	1) Por el motivo de su institución	a) Como Sacrificio.
			b) Como Sacramento.
		2) Por su propia esencia	a) Como Sacrificio.
	II) La Caridad, virtud de la Paz		b) Como Sacramento.
		3) Por su propio efecto	a) Como Sacrificio.
			b) Como Sacramento.
			a) Orden de todos los pensamientos y afectos del hombre.
	III) La Eucaristía, Sacramento de la Paz	1) Condiciones de la verdadera paz ...	b) Establecido según el primer principio del mismo, Dios.
			c) Tranquilidad o estabilidad del mismo.
		2) La Caridad las realiza todas ellas excelentemente ...	a) El orden de todos los pensamientos y afectos del hombre.
			b) Según Dios mismo, que es el primer principio.
			c) Dándole la máxima estabilidad y firmeza.
		1) Como Sacrificio.	
		2) Como Sacramento, causando mediante la caridad las tres condiciones de la verdadera paz, es decir.....	a) El orden de todos los pensamientos y afectos del hombre.
			b) Desde Dios y según Dios.
			c) Con la máxima firmeza y estabilidad.

1

LA EUCARISTIA ES EL SACRAMENTO
DE LA CARIDAD

La Eucaristía es por excelencia el Sacramento de la caridad, por tres razones principales: por la causa o motivo de su institución, por su propia naturaleza íntima de Sacramento del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, y por su efecto propio y específico.

I. POR EL MOTIVO DE SU INSTITUCION, *que fué la inmensa caridad de Cristo para con los hombres*. Como dice el Evangelista San Juan, movido el Padre por su infinita caridad hacia los hombres, envió a su Hijo Unigénito al mundo para salvarlo, esto es, para que todo el que crea en El no perezca, sino que consiga la vida eterna (3). Y en otro lugar: resalta la inmensa caridad de Dios hacia nosotros en el envío de su Hijo Unigénito al mundo para ser víctima expiatoria de nuestros pecados y para que viviéramos por El (4).

Caridad inmensa por parte de la persona amante, que es Dios Padre; por parte de la persona amada, que es el género humano en su totalidad, es decir, todos los hombres de todos los tiempos, de todas las latitudes y de todas las condiciones, porque a todos sin excepción quiere salvar (5), siendo todos ellos indignos y pecadores (6); por parte de la persona dada y enviada, que es el Unigénito del Padre, tan inmenso e infinito como El; y por parte del fin para el que nos lo envió y nos lo dió, que es la vida eterna consistente en la posesión beatífica del mismo Dios (7).

(3) Joan. 3, 16-17. Cf. Ephes. 2, 4-5.

(4) I Joan. 4, 9-10.

(5) I Tim. 2, 4.

(6) Rom. 5, 8-9; Ephes. 2, 4-7.

(7) «In hoc autem quod dicit, *Ilabeat vitam aeternam*, indicatur divini amoris immensitas; nam dando vitam aeternam, dat seipsum. Nam vita aeterna nihil aliud est quam frui Deo. Dare autem seipsum, magni amoris est indicium, [iuxta illud Ephes. 2, 5]: Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam qua dilexit nos, et cum essemus mortui peccatis, convivicavit nos in Christo Jesu, cuius gratia estis salvati; et conresuscitavit, et consedere fecit in caelestibus in Christo Jesu, idest [fecit nos habere vitam aeternam] (Santo Tomás, in Joan. 3, 16, lect. 3, ed. Marietti, p. 103. Taurini, 1912).

Y con el mismo amor del Padre que le envió, El vino al mundo y se revistió de nuestra naturaleza para realizar la obra de nuestra redención, pues se encarnó y vivió entre nosotros, y por nosotros murió crucificado para cumplir la voluntad de su Padre, no forzado ni coaccionado en manera alguna, sino con plena espontaneidad y libérrima voluntad (8).

Los Santos Padres celebran esta inmensa caridad del Padre y del Hijo en la obra de la Encarnación del Verbo, el cual, como dice San Ireneo, por su inmensa dilección para con nosotros se hizo hombre con el fin de hacernos dioses y divinos como El (9). Asumió toda nuestra naturaleza—agrega San Epifanio—por un exceso de amor hacia los hombres, sin coacción alguna, sino con plena libertad, *d'yperbolén philanthropías, où metà anagkes, all ekousia gnome*, para satisfacer en su carne por nuestros pecados y borrar en la cruz nuestra maldición, y vencer a la corrupción de la muerte con su gloriosa resurrección (10).

«Tradidit eum Deus Pater in mortem—escribe Sto. Tomás—, eum incarnari pati statuendo, et humanae ejus voluntati inspirando caritatis affectum, qua passionem spontaneus subiret» (11).

Doctrina que recoge y expone Pío XII en su Encíclica *Mystici Corporis* con estas palabras magníficas: «nos autem Unigenitus Dei Filius, iam ante mundi exordium, aeterna infinitaque cognitione sua perpetuoque amore amplexus est. Quem quidem amorem, ut adspectabili ac miranda prosus ratione patefaceret, nostram sibi in hypostaticam unitatem adiunxit naturam; qua fit—quod candida quadam simplicitate Maximus Taurinensis animadvertit—ut in Cristo caro nostra nos diligat (12).

Eiusmodi vero amantissima cognitio, qua divinus Redemptor a primo Incarnationis suae momento nos prosecutus est, studiosam quamlibet humanae mentis vim exsuperat; quando quidem per beatam illam visionem, qua vixdum in Deiparae sinu exceptus fruebatur, omnia mystici Corporis membra con-

(8) Joan. 6, 38; 10, 18; Mtt. 26, 42; Luc. 22, 42; Ephes. 5, 2; Gal. 2, 20; Heb. 10, 9-10.

(9) *Adversus haereses*, V, praef. MG. 7, 1120.

(10) *Adversus haereses panarium*, 69, 52. MG. 42, 284.

(11) In Epist. ad Rom. 8, 32, lect. 6, ed. Marietti, p. 123 b. Taurini 1912.

(12) Sermo XXIX, ML. 57, 594.

tinenter perpetuoque sibi praesentia habet, suoque complectitur salutifero amore. O mira erga nos divinae pietatis dignatio! O inaestimabilis ordo immensae caritatis! In praesepibus, in Cruce, in sempiterna Patris gloria omnia Ecclesiae membra Christus sibi conspectu sibi que conjuncta habet longe clarius longeque amantius quam mater filium suum in gremio positum, quam quilibet seipsum cognoscit a diligit» (12).

E igualmente la Sagrada Liturgia

Amor coegit te tuus
mortale corpus sumere,
ut, novus Adam, redderes
quod vetus ille abstulerat.
Ille amor almus artifex
terrae marisque et siderum,
errata patrum miserans
et nostra rumpens vincula» (14).

Ahora bien, la Eucaristía, como enseña León XIII, no es otra cosa que una continuación y ampliación de la Encarnación: «Eucaristia, Patrum sanctorum testimonio, Incarnationis continuatio quaedam et amplificatio censenda est. Siquidem per ipsam incarnati Verbi substantia cum singulis hominibus copulatur, et supremum in Calvaria sacrificium admirabili modo renovatur» (15).

Por consiguiente, la misma inmensa caridad que movió al Padre a enviarnos y a darnos a su Hijo Unigénito, y a Este para descender del seno del Padre y hacerse hombre por nosotros, es la que impulsó a su Divino Corazón para instituir este Santísimo Sacramento: es el mismo amor que continúa y amplifica la obra redentora comenzada en la Encarnación y consumada en el Sacrificio de la Cruz, de quien la Santa Misa es una renovación constante.

Caridad sin límites, que tuvo su máximo exponente en el Calvario, cuando el Enviado del Padre dió su vida por todos y por cada uno de nosotros, según aquella palabra suya: la mayor

(13) Encicl. *Mystici Corporis*, de 29 de junio de 1943. AAS. 35 (1943), 230-231.

(14) Officium Sacratissimi Cordis Jesu, Ad Matut. hymnus.

(15) Encicl. *Mirae caritatis*, de 28 de mayo de 1902. Acta de León XIII, París, Bonne Presse, s. a., t. 6, p. 302.

prueba de amor es dar su vida por el amado (16). Por eso dice el Apóstol: «Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis» (17); «dilexit me et tradidit semetipsum por me» (18). Conforme a lo cual exclama San Cirilo de Jerusalén: Oh amor hacia los hombres sobre toda ponderación, *o philanthropias hyperballouises*. Cristo recibió los clavos en sus purísimas manos y pies, y padeció agudísimos dolores para salvarme, comunicándome el fruto de ellos (19).

Y esta prueba máxima de caridad la dió igualmente en la institución de la Eucaristía como Sacrificio y como Sacramento.

COMO SACRIFICIO, porque es en realidad el mismo sacrificio de la Cruz perpetuado, aunque de modo incruento, en la Santa Misa, en la que se inmola continuamente con el mismo amor que en el Calvario. «In divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur qui in ara crucis semel seipsum cruenta obtulit... Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa» (20). Padeció y murió muerte de cruz «ob *amorem* humani generis» (21), y en la misma noche de su Pasión instituyó este Sacrificio de la Santa Misa, dejándolo como memorial de su sacrificio cruento en la cruz «*dilectae sponsae suae Ecclesiae*» (22): Misa, «*quae mortis ipsius non inanis quaedam nudaque commemoratio, sed vera et mirabilis, quamquam incruenta et mystica, renovatio est*» (23).

Su inmenso amor para con los hombres, manifestado en el Calvario, se perpetúa invariable en el Sacrificio del Altar: «Christus Jesus qui mortuus est, immo qui et resurrexit, qui est

(16) Joan. 15, 13.

(17) Ephes. 5, 2.

(18) Gal. 2, 20.

(19) Catecheses mystagogicae, 2, 5, ed. J. Quasten Florilegium patristicum, fasc. 7, p. 86, 16-23. Bonn, 1935.

(20) Conc. Trident., sessio 22, cap. 2. Denz.-Umbert, n.º 940.

(21) Pío II, en sus Letras *Cum sicut*, de 14 de noviembre de 1459, por las que condena varias proposiciones erróneas de Zanini de Solcia. Denz.-Umbert, n.º 717.

(22) Conc. Trid., sess. cit., cap. 1, n.º 939.

(23) León XIII, Encicl. cit., p. 316.

ad dexteram Dei, *qui etiam interpellat pro nobis*» (24); «hic autem eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium: unde et salvare in perpetuam potest accedentes per semetipsum ad Deum, *semper vivens ad interpellandum pro nobis*» (25). «Non enim in manufacta Sancta Jesus introivit..., sed in *ipsum caelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis*» (26).

Como explica Santo Tomás. «Christus intravit caelum secundum quod homo, ut adstaret Deo pro salute nostra» (27). E intercede por nosotros «humanitatem pro nobis assumptam et mysteria in ea celebrata—principalmente el misterio de su Pasión y muerte—conspectui paterno representando» (28). «Interpellat autem pro nobis, primo *humanitatem, suam, QUAM PRO NOBIS ASSUMPSIT, REPRÆSENTANDO*; item, *sanctissimae animae suae desiderium, QUOD DE NOSTRA SALUTE HABUIT, exprimendo, cum quo interpellat pro nobis*» (29).

COMO SACRAMENTO, porque mediante la Eucaristía *se comunica* a los hombres El mismo todo cuanto es, sin reserva alguna, en cuerpo, alma y divinidad, para transmitirnos su vida misma como la vida al sarmiento y hacernos vivir en El, y *convive* sacramentalmente entre nosotros hasta la consumación de los siglos. Comunicación y convivencia máximas.

Siendo, pues, la comunicación de bienes y la convivencia entre amigos los caracteres de una verdadera y sincera amistad (30), es evidente que la comunicación máxima de bienes divinos

(24) Rom. 8, 34.

(25) Heb. 7, 24-25.

(26) Heb. 9, 24.

(27) In Heb. 9, 24, lect. 5, ed. cit., p. 389 b.

(28) In Rom. 8, 34, lect. 7, ed. cit., p. 125 a.

(29) In Heb. 7, 25, lect. 4, ed. cit., p. 369 b. «Quod autem Servator noster, olim e Cruce pendens, inchoavit, id perpetuo continenterque in caelesti beatitate peragere non desinit: «Caput nostrum, ait Augustinus, interpellat pro nobis»... (Pío XII, Enc. *Mystici Corporis*, AAS. 35 [1943], 222; S. Augustinus, Enarrat. in Psalm. 85, 5, ML. 37, 1085).

(30) «Amicorum proprium est mutua praesentia et convictu et colloctionibus gaudere» (Sto. Tomás, I contra Gentiles, cap. 91, arg. 5). «Delectabilissimum est amicis convivere» (III contra Gent., cap. 153, arg. 2). «Non solum autem est proprium amicitiae quod amico aliquis revelet sua secreta propter unitatem affectus, sed eadem unitas requirit quod etiam ea quae habet amico communicet; quia cum homo amicum habeat ut se alterum, necesse est quod ei subveniat sicut et sibi, sua ei communicans; unde et proprium amicitiae esse ponitur velle et facere bonum amico, secundum illud I Joan. 3, 17: qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo?» (IV contra Gent., cap. 21).

—máximos también—y la convivencia continua, perpetua y universal de Cristo con los hombres por medio de la Eucaristía como Sacramento, obedecen a un amor máximo de El para con nosotros. Por eso, al acercarse la institución de la Eucaristía, dijo Jesús a sus discípulos: mi mayor deseo, mi mayor gusto (31), ha sido celebrar con vosotros esta Pascua, antes de que muera (32). Y el discípulo amado, que captó como nadie los latidos de su divino Corazón, nota a este propósito que, habiéndolos amado siempre, en esta ocasión los amó hasta el extremo, eis télos egápesen autoús (33), es decir, hasta la última perfección del amor (34).

En la institución de este Sacramento volcó Cristo los tesoros de su amor para con los hombres, como dice con frase vigorosa el Concilio de Trento: «Salvator noster discessurus ex hoc mundo ad Patrem, Sacramentum hoc instituit, in quo divitias divini sui erga homines amoris velut effudit» (35). Y León XIII lo llama «donum divinissimum ex íntimo plane Corde prolatum eiusdem Redemptoris, desiderio desiderantis singularem huiusmodi cum hominibus coniunctionem, maximeque factum ad saluberrimos fructus redemptionis eius elargiendos» (36). «Quandoquidem—dice poco después—Christus Dominus sub excessum mortalis cursus istud reliquit caritatis immensae in homines monumentum, idemque praesidium maximum pro mundi vita» (37).

El amor de Cristo por los hombres exigía en cierto modo esa institución, para perpetuar con nosotros su presencia. «*Hoc competit*—dice Santo Tomás—*caritati Christi*, ex qua por salute nostra corpus verum nostrae naturae assumpsit. Et quia *maxime proprium amicitiae est convivere amicis*, ut Philosophus dicit IX Ethic., cap. 12, n. 12, *sui praesentiam corporalem* nobis re-promittit in praemium, Mtt. 24, 28: ubi fuerit corpus, illuc con-

(31) «Habuit... [Christus] quamdam spirituales delectationem in nova institutione huius Sacramenti; unde ipse dicebat Luc. 22, 15: desiderio desideravi manducare hoc Pascha vobiscum» (Sto. Tomás, Summa Theol., III, q. 81, a. 1 ad 3).

(32) Luc. 22, 15.

(33) Joan. 13, 1.

(34) «*In finem dilexit eos*, idest cum multa signa dilectionis ostenderit eis ante, *in finem*, idest circa mortem, maioris eis signa dilectionis ostendit» (Sto. Tomás, in h. l., lect. 1, ed. cit., p. 351 a).

(35) Conc. Trid., sess. 13, cap. 2. Denz.-Umbert n.º 875.

(36) Encicl. *Mirae caritatis*, ed. cit., p. 296.

(37) Ibid.

gregabuntur et aquilae. Interim tamen nec *sua praesentia corporali* in hac peregrinatione destituit, sed per veritatem corporis et sanguinis sui *nos sibi coniungit in hoc Sacramento*. Unde ipse dicit, Joan. 6, 57: qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, *in me manet et ego in eo*. UNDE HOC SACRAMENTUM EST MAXIMAE CARITATIS SIGNUM, et nostrae spei sublevamentum, ex tam familiari coniunctione Christi ad nos» (38).

2. POR SU PROPIA E INTIMA NATURALEZA DE SACRAMENTO DEL CUERPO Y DE LA SANGRE DE CRISTO. Según el tecnicismo escolástico, que hizo suyo Inocencio III (39), las especies sacramentales de pan y vino, que quedan después de la transustanciación, son escueta y estrictamente el Sacramento de la Eucaristía: *Sacramentum tantum*, esto es, mero y puro signo sensible de la cosa sagrada y santa bajo él contenida.

Ahora bien, esas especies significan el cuerpo y la sangre reales y verdaderos de Cristo *en estado inmolatio*: la especie de pan, el cuerpo de Cristo en que la sustancia de pan se convirtió directamente, *vi verborum consecrationis*; y la especie de vino, la sangre del mismo Cristo en que directamente se convirtió la sustancia del vino, *vi verborum* también. Ambas distintas y separadas como las propias sustancias de que son especies, y como las propias consagraciones y transustanciaciones con sus correspondientes formas a que obedecen. Significan, por lo tanto, el cuerpo y la sangre reales de Cristo en estado de separación, es decir, como derramándose la sangre y como derramada y separada del cuerpo: en una palabra, significan a Cristo hombre como muriendo y como muerto, o, mejor dicho, como padeciendo muerte de cruz en el acto mismo de expirar desangrado.

Significan, pues, directamente esas especies sacramentales la pasión y muerte de Jesucristo, o sea el Sacrificio de la Cruz,

(38) Summa Theol., III, q. 75, a. 1.

(39) «Distinguendum est tamen subtiliter inter tria quae sunt in hoc Sacramento discreta, videlicet formam visibilem, veritatem corporis et virtutem spiritualem. Forma est panis et vini, veritas carnis et sanguinis, virtus unitatis et caritatis. Primum est *Sacramentum et non res*. Secundum est *Sacramentum et res*. Tertium est *res et non Sacramentum*. Sed primum est Sacramentum geminae rei. Secundum est Sacramentum unius, et alterius res existit. Tertium vero est res gemini Sacramenti» (Epist. Cum Marthae circa a Juan, Arzobispo de Lyon, 29 de noviembre de 1902. Denz.-Umberg, n.º 415). Véase también Santo Tomás, in IV sent. d. 10, div. textus, número 6, ed. M. Moos, O. P. París, 1947; Summa theol. III, q. 73, a. 6 c; in Mtt., cap. XXVI, 26-27, p. 360, Taurini 1912.

y, por consiguiente, la inmensa y suprema caridad con que ofreció su vida por nosotros. Por eso se llama este Sacramento memorial y representación de la Pasión y muerte de Cristo: «*Recolitur memoria illius, quam in sua passione Christus monstravit, excellentissime caritatis. Unde, ut arctius huiusmodi caritatis immensitas fidelium cordibus infingeretur, in ultima coena, quando Pascha cum discipulis celebrato transiturus erat de hoc mundo ad Patrem, hoc Sacramentum instituit tanquam passionis suae memoriale perenne*» (40).

«Jesus enim—dice León XIII—*primis illis sacerdotibus suis: hoc facite, inquit, in meam commemorationem* (41), idest hoc facite ad commemorandos dolores, aegritudines, angustias meos, meam in Cruce mortem» (42).

Santo Tomás expresó esta verdad con su precisión y vigor acostumbrados: «*Sanguis seorsum consecratus specialiter representat passionem Christi, per quam eius sanguis separatus est a corpore*» (43).

Y en otro lugar: «*quia complementum nostrae salutis factum est per passionem Christi et mortem, per quam eius sanguis a carne separatus est, separatim nobis traditur sacramentum corporis eius sub specie panis, et sanguinis sub specie vini; ut sic in hoc Sacramento passionis Dominicae memoria et representatio habeatur*» (44). «*Et sic in hoc Sacramento significatur passio Christi, in qua separatus est eius sanguis a corpore. Et ideo separatim in hoc Sacramento offerri debet signum corporis et signum sanguinis, duplici materia existente*» (45).

Considerando además el modo con que se obtienen ambas especies de muchos granos de trigo y de muchos granos de uva: «*grana in area conculcantur, et panis in fornace decoquitur, et vinum in torculari exprimitur; quae omnia competunt ad representandam passionem Christi*» (46).

Pero esas mismas especies significan a su vez el alimento espiritual de nuestras almas, que es el cuerpo y la sangre de

(40) Santo Tomás, *Officium de festo Corporis Christi*, lect. 4.

(41) I Cor. 11, 25.

(42) Encicl. *Mirae caritatis*, ed. cit., p. 306.

(43) In I Cor. 11, 25, lect. 6, ed. Marietti, p. 344 a. Taurini, 1912.

(44) IV contra Gentiles, cap. 61.

(45) In IV Sent. d. 11, q. 2, a. 1, q. 1 c. n.º 148. Cf. *Summa theol.* III, q. 74, a. 1 c.; q. 83, a. 1 c.

(46) In IV Sent. d. 11, q. 2, a. 1, q. 2 c. n.º 158.

Cristo, como el pan y el vino son el alimento material de nuestros cuerpos. «Sumi autem voluit Sacramentum hoc tanquam spiritualem animarum cibum, quo alantur et confortentur viventes vita illius qui dixit (47): qui manducat me, et ipse vivet propter me» (48).

Precisamente instituyó este Sacramento bajo estas especies, para poderse comunicar íntimamente con nosotros en forma de alimento completo, transformándonos en El y haciéndonos unos con El. «Hoc autem Sacramentum—dice Santo Tomás—deputatum est ex divina institutione ad cibationem spiritualem, quae per cibationem corporalem significatur. Et quia cibatio corporalis duo requirit, scilicet aliquid per modum cibi et aliquid per modum potus, ideo ad integritatem huius sacramenti ex divina institutione est aliquid per modum cibi, scilicet corpus Christi, et aliquid per modum potus, scilicet sanguis» (49). Por otra parte, «solus cibus est qui agit per conjunctionem sui ad cibatum, quia *nutriens et nutritum fit unum*» (50). Pero con la diferencia de que este divino alimento no se convierte y transforma en el que lo toma como el alimento corporal, sino que convierte y transforma en sí mismo al que lo toma: «haec est differentia inter alimentum corporale et spirituale, quod alimentum corporale convertitur in substantiam eius qui nutritur..., sed alimentum spirituale convertit hominem in seipsum, secundum illud quod Augustinus dicit in libro VII Confessionum, cap. 10, ML 32, 742, quod quasi audivit vocem Christi dicentis: nec tu me mutabis in te sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me» (51).

Las especies, pues, Sacramentales de pan y vino significan y representan el cuerpo y la sangre de Cristo *en estado de comunicables a nosotros como alimento espiritual completo de nuestras almas*, que es cabalmente el aspecto o razón formal de Sacramento en la Eucaristía en cuanto distinta de la razón formal de Sacrificio.

Y como nada hay tan propio de la caridad como el comunicarse íntimamente con el amado y el celebrar esa comunicación

(47) Joan. 6, 58.

(48) Conc. Trident., sess. 13, cap. 2. Denz.-Umberg, n.º 875.

(49) In IV Sent. d. 8, q. 1, a. 1, q. 2 c, n.º 25.

(50) Ibid., a. 3, q. 1 c, n.º 76.

(51) Summa theol. III, q. 73, a. 3 ad 2. Cf. León XIII, Encicl. *Mirae caritatis*, ed. cit., p. 302.

con una cena o refección, síguese que la Eucaristía como Sacramento representa directamente la caridad suma de Cristo para con nosotros, por coincidir en ella la comunicación más íntima y el banquete máximo de Cristo con los hombres, ya que esa comunicación es en forma de alimento por el que se entrega a Sí mismo en la Cena Eucarística.

«Numquam enim—escribe San Alberto Magno—nos tantum attraxit quantum tunc attraxit quando Ipse sacramentaliter secundum veritatem in nobis est et nos in ipso secundum spiritua-lem sibi factam incorporationem: tunc enim fortissime attracti sumus, et eius colligati vinculo indissolubilis caritatis, ut nos in intimis suis simus spiritualiter, et Ipse in intimis nostris per Sacramentalem sumptionem» (52).

Es más: «nos Sibi non modo attrahit, sed intrahit, et Ipse in nos penetrat usque ad medullas» (53). «Nimii enim amoris amplexus est, quia nos adeo Sibi glutinabit ut Ipse in nobis esset et nos in Ipso tan intime, ut Ipse in visceribus nostris infunderetur et nos Sibi essemus incorporati. Si enim, ut B. dixit Dionysius in libro de divinis nominibus, extasim faciens est divinus amor, optime iste dictus est divinus Amor qui Deum in nos sic transponit et nos in Deum: éktasis enim graece constat quod latine est *transpositio*. Dicit enim Joan, 6,57: qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in Me manet et Ego in illo. In Me, inquit, manet extra se transpositus; et Ego in ipso maneo, transpositus extra Meipsum» (54). «Sacramentum enim Eucharistiae est *Sacramentum caritatis et unionis*» (55).

Conviene, pues, a la Eucaristía, por su propia naturaleza de Sacrificio y de Sacramento, ser el Sacramento de la caridad. Y se comprenden sin dificultad las correlaciones existentes entre ambas.

La Eucaristía es el Sacramento de los Sacramentos, como la Caridad es la virtud de las virtudes. La Caridad es la Virtud por antonomasia, por ser la máxima de todas ellas (56): la Euca-

(52) De Sacramento Eucharistiae, dist. 1, cap. 2, n.º 7. Opera, ed. A. Borgnet, t. 38, p. 199 b.

(53) Ibid., n.º 8, p. 201 a.

(54) Ibid., n.º 7, p. 200 a.

(55) In Joan. 6, 57, t. 24, p. 276 a.

(56) I Cor. 13, 13.

ristía es el Sacramento por excelencia, por ser el mayor y más perfecto de todos ellos. «Sacramentum Eucharistiae est simpliciter dignissimum, et ad ipsum quodammodo alia Sacramenta ordinantur» (57). «Eucharistia est dignissimum Sacramentorum quantum ad id quod in se continet; continet enim in se totum Christum secundum divinitatem et humanitatem, cum illa non contineant nisi aliquam gratiam, et hoc est simpliciter esse nobilius» (58).

Cuando decimos simplemente *El Sacramento*, entendemos expresado el Sacramento del Altar; como cuando nombramos *La Virgen*, entendemos la Madre de Dios, por ser La Virgen de las vírgenes. La comparación es de San Alberto Magno (59). Y por ser el Sacramento de la Caridad máxima de Cristo para con los hombres como Sacrificio y como Sacramento (60), se le llama también hermosamente y con toda propiedad teológica *El Amor de los amores*.

La Eucaristía es el fin de todos los demás sacramentos, como la caridad es el fin de todas las demás virtudes. «Nam omnia alia Sacramenta ordinari videntur ad hoc Sacramentum sicut ad finem. Manifestum est enim quod sacramentum Ordinis ordinatur ad Eucharistiae consecrationem. Sacramentum vero Baptismi ordinatur ad Eucharistiae receptionem. In quo etiam perficitur aliquis per Confirmationem, ut non vereatur se subtrahere a tali Sacramento. Per Paenitentiam etiam et Extremam Unctionem preparatur homo ad bene sumendum corpus Christi. Matrimonium etiam, saltem sua significatione attingit hoc Sacramentum, in quantum significat coniunctionem Christi et Ecclesiae, cuius unitas per Sacramentum Eucharistiae figuratur» (61).

Igualmente la caridad es el fin de todas las demás virtudes: «finis autem spiritualis vitae est ut homo uniatur Deo, quod fit

(57) Santo Tomás, in IV Sent. d. 7, q. 1, a. 1, qlla. c c., n.º 32.

(58) San Alberto Magno, in *librum Dionysii De Ecclesiastica hierarchia*, cap. 3, § 1, dub. unic., solutio, t. 14, p. 558 b.

(59) Ibid., expos. textus, p. 557 b.

(60) «Hoc Sacramentum est maximae dilectionis, quia in eo est rememoratio Dominicae passionis» (S. Alberto Magno, ibid. § 2, dub. unic., 4, p. 561 a). «Amoris Sacramentum vocatur... quia finem omnis dilectionis et virtutem suae caritatis ostendit quando Seipsum visceribus eorum [discipulorum] infudit et immisit, nihil Sui Sibi reservans quod suis non infunderet» (S. Alberto Magno, in Joan. 6, 64, t. 24, p. 288 b).

(61) Santo Tomás, Summa theol. III, q. 65, a. 3.

per caritatem; et ad hoc ordinantur sicut ad finem omnia quae pertinent ad spiritualem vitam» (62).

Es más: Jesucristo, que se inmola y se comunica en la Eucaristía, es el fin de toda la Ley: «finis enim Legis *Christus* ad iustitiam omni credenti» (63); asimismo la caridad es el fin de la Ley toda: «finis praecepti est *caritas*» (64). En la Eucaristía está contenida toda la Ley y toda la vida cristiana. «Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem sicut Ego dilexi vos. Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Manete in dilectione mea» (65). «Ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos, et tradidit Semetipsum pro nobis» (66). En la Eucaristía, como enseña León XIII, «Christus adest ipse vivus..., suo erga nos amoris vel maxime indulget, divinaeque impulsus caritatis impetu suum perpetuo sacrificium instaurat... Ipsum [Eucharistiae Sacramentum] sive rite adores, sive eo magis, pure sancteque percipias, tanquam centrum existimandum est in quo vita christiana, quanta usquam est, insistit: ceteri quicumque habentur pietatis modi in id ipsum conducunt et desinunt» (67).

La Eucaristía es la consumación, el broche de oro, el vínculo de perfección de todos los demás Sacramentos, como la caridad es el vínculo de perfección de todas las demás virtudes. «Illud est perfectissimum Sacramentum—escribe Santo Tomás—in quo corpus Christi realiter continetur, scilicet Eucharistia, et est omnium aliorum consummativum» (68). «Inter Sacramenta autem nobilissimum et consummativum aliorum est Eucharistiae Sacramentum» (69). «Perceptio cuiuslibet Sacramenti debet consummari in communione Eucharistiae, quae est consummatio omnium Sacramentorum» (70). «Omnia Sacramenta in Eucharistia consummantur» (71). Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae, et omnium sacramentorum finis» (72).

(62) Ob. cit., II-II, q. 44, a. 1.

(63) Rom. 10, 4.

(64) I Tim. 1, 5.

(65) Joan. 15, 9, 12-13.

(66) Ephes. 5, 2.

(67) Encicl. *Mirae caritatis*, ed. cit., p. 310, 312.

(68) De Verit., q. 27, a. 4 c.

(69) IV contra Gent., cap. 74.

(70) In Joan. 6, 54, lect. 7, ed. cit., p. 201 a.

(71) Summa theol. III, q. 65, a. 3 c. Cf. etiam q. 63, a. 6 c.

(72) Op. cit., III, q. 73, a. 3 c.

Y más particularmente dice poco después: «Baptismus est sacramentum mortis et passionis Christi prout homo regeneratur in Christo virtute passionis eius. Sed Eucharistia est Sacramentum passionis Christi *prout homo perficitur in unione ad Christum passum*. Unde sicut baptismus dicitur Sacramentum fidei, quae est fundamentum spiritualis vitae; ita Eucharistia dicitur *Sacramentum caritatis*, quae est vinculum perfectionis, ut dicitur Coloss., 3, 14» (73). «*Vinculum* quia est amor, qui est uniens amatum amanti, [iuxta illud Osee, 11,4]: in funiculis Adam traham eos, in vinculis caritatis. Sed addit, *perfectionis*, quia est unumquodque perfectum quando adhaeret fini ultimo, scilicet Deo, quod facit caritas» (74).

Conforme a lo cual concluye San Alberto Magno: «haec est *catena aurea*, qua colligamur, et a multis reducimur ad unum unde exivimus. Pater enim omnino unus, a quo sicut a fonte Filius nascitur, et a Patre et Filio procedit Spiritus Sanctus. Spiritus autem Sanctus huius unionis est vinculum, [secundum illud] I ad Cor. 6, 17; qui adhaeret, Deo, unus spiritus est, scilicet cum eo. Forma autem cui alligamur Filius est, forma Patris aeterni; et Sacramentum Corporis et Sanguinis est quo Christo incorporamur: et sic in Filio ad omnis boni Patrem caelestem reducimur, et in illo fruimur omni bono Filii in Spiritus dulcedine et beatitudine.

Et omnes ab hac catena recedentes pereunt, in multa partiti dividuntur, [iuxta illud] Osee, 10, 2: divisum est cor eorum, nunc interibunt. Hinc est quod, cum Isaias, 25, 6, dixisset de hoc convivio in eius deliciis, statim adiunxit de unione colligationis eius, sic dicens: faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium, convivium vindemiae, pinguium medullatorum, vindemiae defaecatae. Et adiungit dicens, v. 7: et praecipitabit in monte isto faciem vinculi colligati super omnes populos. Caritas enim Christi hoc vinculum in impetu praecipitat, quod colligatum est a Patre in Filium et ab utroque in Spiritum Sanctum, et per Sacramentum Filii Dei est etiam in omnes populos concorporales Domino colligatum. Sic igitur *perficitur unio ad Christum*» (75).

(73) Ibid., ad 3.

(74) In Coloss. 3, 14, lect. 3, ed. cit., p. 140 a.

(75) De Sacramento Eucharistiae, dist. 3, cap. 8, n.º 6, ed. cit., p. 275.

Todos los Sacramentos perfeccionan al que los recibe dignamente, porque todos ellos causan la gracia sacramental correspondiente, que siempre perfecciona a la naturaleza, pero la *Eucaristia es la perfección de las perfecciones*, porque contiene a la fuente y principio de todas las gracias, que es Jesucristo. De modo parecido todas las virtudes perfeccionan al sujeto que las posee, cada cual según su propia naturaleza; pero la caridad es la perfección de las perfecciones, en cuanto que une al hombre con Dios, en donde está la suprema perfección de su alma.

El Pseudo Dionisio Aeropagita llama a la Eucaristía la perfección de las perfecciones, teleton teleté (76), es decir, la perfección y último complemento de todas las demás perfecciones y santificaciones producidas en el hombre por todos los demás Sacramentos. Este profundo pensamiento lo recogen y explotan los grandes teólogos del siglo XII, especialmente Santo Tomás. «Hoc Sacramentum—dice—est maximae perfectionis» (77), «quia perfectio Eucharistiae est *per coniunctionem ad principium sanctitatis*» (78).

Y en otro lugar: «ultimum autem cuiuslibet rei extra seipsam, est principium a quo res habet esse; quia per coniunctionem ad ipsum res complentur et firmanur, et propter distantiam ab ipso deficiunt... Et ideo primum agens habet etiam rationem ultimis finis perficientis. *Fons autem christianae vitae Christus est*. Et ideo hoc modo Eucaristia perficit, Christo coniungens. Et ideo hoc Sacramentum est *perfectio perfectionum*, ut dicit Dionysius» (79). «Et ideo hoc Sacramentum, quod ipsum Christum realiter continet, ut Dionysius dicit III cap. de Ecclesiastica Hierarchia, est *perfectivum omnium aliorum sacramentorum*» (80).

La Eucaristía es como la forma o el alma de los demás Sacramentos, en cuanto éstos no surten su efecto sino en virtud de la Eucaristía recibida *in re vel in voto*; como la caridad es la forma de las demás virtudes, en cuanto que éstas no consiguen su efecto de producir actos meritorios de vida eterna sino en virtud de la caridad. «Hoc Sacramentum—escribe el Angélico—ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam

(76) De Ecclesiastica hierarchia, cap. 3, § 1. M. G., I, 424.

(77) In IV Sent. d. 11, q. 1, a. 2, arg. 3 sed contra, n.º 50.

(78) Op. cit., d. 8, q. 1, a. 2, q. 1 c, n.º 49.

(79) Op. cit., d. 8, q. 1, a. 1, q. 1 ad 1, n.º 19.

(80) Summa theol. III, q. 75, a. 1 c. Cf. etiam q. 63, a. 6 c.

ante susceptionem huius Sacramenti, vel nisi ex aliquo voto ipsius: vel per seipsum, sicut adulti; vel voto Ecclesiae, sicut parvuli... Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur» (81).

Parecidamente «principalitas meriti est in caritate, in aliis autem secundum quod caritate informantur» (82), de tal suerte que «actus aliarum virtutum non sunt meritorij nisi in quantum sunt informati caritate» (83). «Et ideo meritum vitae aeternae primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a caritate imperantur» (84). «A caritate omnia procedunt sicut a principio, et in caritatem omnia ordinantur sicut in finem. Nam, sicut dicit Gregorius, ut multi arboris rami ex una radice procedunt, sic multae virtutes ex una radice generantur: nec habet aliquid viriditatis ramus boni operis, si non manet in radice caritatis» (85).

La Eucaristía es a los demás Sacramentos y la Caridad a las demás virtudes como la sustancia a los accidentes y como la reina a sus servidores, es decir, como el supremo analogante respecto de los demás analogados inferiores. La santidad de los demás Sacramentos es causal y de signo, en cuanto son signo y causa de la santidad que producen en el sujeto que los recibe dignamente, mientras que la santidad de la Eucaristía es además y principalmente del sujeto de toda santidad, Jesucristo, Dios y hombre verdadero (86), como del supremo analogante de toda santidad. «In eo continetur ipse Christus substantialiter, in aliis autem Sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalís participata a Christo... Semper autem id quod est per essentiam potius est eo quod est per participationem» (87). «Ergo hoc Sacramentum est potissimum et perfectivum omnium aliorum» (88).

Por eso, en este Sacramento «illud quod est sanctificans hominem est sanctum... quasi subiectum sanctitatis, quia est ipse

(81) Op. cit., III, q. 79, a. 1 ad 1.

(82) In III Sent. d. 30, a. 5 c, ed. F. Moos, O. P., n.º 75.

(83) Ibid. ad 3, n.º 78.

(84) Summa theol. I-II, q. 114, a. 4 c.

(85) In Joan. 15, 12, lect. 2, ed. cit., p. 407 b.

(86) Summa theol. III, q. 60, a. 1 c et ad 3.

(87) Op. cit., III, q. 65, a. 3 c.

(88) Ibid., sed contra.

Christus»; y por consiguiente «habet absolutam sanctitatem, etiam praeter suscipientem: alia autem non habent nisi in ordine ad aliud. Et ideo hoc Sacramentum est perfectio aliorum Sacramentorum, quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, sicut patet de accidente et substantia» (89).

Igualmente la caridad, por ser virtud teológica, tiene a Dios mismo por objeto y motivo propio, mientras que las otras virtudes no teologales tienen por motivo y objeto algo distinto de Dios, es decir, algo creado. La bondad, por consiguiente, y la perfección de las virtudes no teologales es derivada y participada de la bondad y perfección de las teologales. Pero entre las mismas teologales tiene la primacía la caridad, porque capta a Dios de una manera más perfecta que la fe y la esperanza. «Oportet quod, etiam inter ipsas virtutes theologicas, illa sic potius quae magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se maius est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis cognitio veri vel adeptio boni; sed *caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat*. Et ideo caritas est excellentior fide et spe, et per consequens omnibus aliis virtutibus» (90).

La Eucaristía es la síntesis elevada a la última potencia de todos los demás Sacramentos, como la Caridad lo es de toda la Ley y de todas las demás virtudes. En la caridad están contenidos toda la Ley y todos los Profetas (91); quien observa el precepto de la caridad, cumple toda la Ley (92); la caridad es la plenitud rebotante de toda la Ley (93) y el último complemento de todas las virtudes (94). Todas ellas se agigantan en manos de la caridad, que las eleva hasta Dios y les hace producir obras dignas de vida eterna: «Caritas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum vir-

(89) In IV Sent. d. 8, q. 1, a. 1, q. 1 c. aris. 15-16.

(90) Summa theol., II-II, q. 23, a. 6. Cf. etiam in I Tim. 1, 5, lect. 2, ed. cit., p. 185 b.

(91) Mtt. 22, 39.

(92) Gal. 5, 14.

(93) Rom. 13, 10.

(94) Coloss. 3, 14.

tutum quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos» (95).

Y con mayor razón la Eucaristía «perfectio est omnis Sacramenti, habens quasi in capitulo et summa omnia quae alia Sacramenta continent singillatim» (96); y mucho más todavía, por contener todas esas gracias y perfecciones en su misma fuente y principio, Jesucristo.. «Unde illud Sacramentum finis et perfectio est omnium Sacramentorum. Et ratio est, quia esse, quod est per essentiam, est finis et perfectio eorum quae sunt per participationem. Alia enim Sacramenta Christum continent *per participationem*: in isto autem est Christus *secundum substantiam*. Ideo dicit Dionysius quod nullum est sacramentum quod non perficiatur in Eucharistia» (In Mtt. XXVI, 2, ed. cit.; p. 356-357).

3. POR SU EFECTO PROPIO Y ESPECÍFICO, *que es la refección espiritual del alma en virtud de su unión con Cristo y de su transformación en El*, dentro de la unidad de su cuerpo místico que es la Iglesia: unidad que comporta la unión de los miembros con la Cabeza y entre sí.

Porque así como se hace el pan de muchos granos, y el vino de muchos racimos unidos, así también el cuerpo místico de Cristo se constituye de muchos miembros unidos entre sí y con su Cabeza, que es el mismo Cristo. Simbolismo de sabor bíblico, que recogen los Padres y teólogos, y que la Iglesia ha hecho suyo.

Véase cómo León XIII expone esas tradiciones y enseñanzas. «Vel signa ipsa, quibus huiusmodi constat Sacramentum, opportuna coniunctionis incitamenta sunt. Qua de re S. Cyprianus: «denique unanimitem christianam firma sibi atque inseparabili caritate connexam, etiam ipsa dominica sacrificia declarant. Nam quando Dominus corpus suum panem vocat de multorum granorum adunatione congestum, populum nostrum quem portabat indicat adunatum; et quando sanguinem suum vinum appellat de botris atque acinis plurimis expressum atque in unum

(95) Santo Tomás, Summa theol., II-II, q. 23, a. 8 ad 3. Cf. etiam S. Albertum Magnum, in III Sent. d. 27, a. 4, § Ad id quod ulterius quæritur de definitione Apostoli, t. 28, p. 521 b.

(96) Santo Tomás, in IV Sent. d. 8, q. 1, a. 2, qda. 2 ad 4, n.º 59.

coactum, gregem item nostrum significat commixtione adunatae multitudinis copulatum» (97).

Similiter Angelicus Doctor ex Agustini sententia (98) haec habet: «Dominus noster corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit quae ad unum aliquid rediguntur ex multis. Namque aliud, scilicet panis, ex multis granis in unum constat; aliud, scilicet vinum in unum ex multis acinīs confluit: et ideo Augustinus alibi dicit: «o Sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis!» (99).

Quae omnia confirmantur Concilii Tridentini sententia, Christum Eucaristiam Ecclesiae reliquisse «*tanquam symbolum eius unitatis et caritatis*, qua christiani omnes inter se coniunctos et copulatos esse voluit..., symbolum illius unius corporis cuius caput exsistit, cuique nos, tanquam membra, arctissima fidei, spei et caritatis connexionē adstrictos esse voluit» (100).

Idque edixerat Paulus (101): «quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus» (102).

Y es evidente que la unión con Cristo y su transformación en El, lo mismo que la unión de los miembros de su cuerpo místico con la Cabeza y entre sí, es obra de la caridad. Por eso la llama Santo Tomás, con frase gráfica y vigorosa, «quasi cementum conglutinans singulos sibi invicem, et omnes simul cum Christo» (103). La Caridad, por consiguiente, es lo formal y esencial del efecto propio de la Eucaristía, como unidad del cuerpo místico de Cristo y como refección espiritual del alma.

Por este motivo, Santo Tomás, con los demás teólogos, llaman a la caridad y a la unidad del cuerpo místico de Cristo realizada formalmente por ella, *res tantum* de este Sacramento, mientras que su cuerpo y su sangre reales, contenidos bajo las especies Sacramentales de pan y vino, se llaman *res et sacramentum*: *res*, por relación a las especies; *sacramentum*, por relación al cuerpo místico y a su forma o alma, que es la caridad.

«Eucharistia—escribe el Sto. Doctor—est Sacramentum caritatis et ecclesiasticae unitatis»: y los que la reciben dignamen-

(97) Epist. 69 ad Magnum, n.º 5.

(98) Tractatus 26 in Joan., nrís. 13, 17. ML. 35, 1613, 1614.

(99) Summa theol., III, q. 79, a. 1.

(100) Sessio 13, cap. 2. Denz.-Umbert, nrís. 873 a, 875.

(101) I Cor. 10, 17.

(102) Encicl. *Mirae caritatis*, ed. cit., p. 309-310.

(103) In Ephes. 2, 14, lect. 5, ed. cit., p. 27 a.

te, es decir, sacramental y espiritualmente, «ita sumunt hoc Sacramentum, quod etiam rem Sacramenti participant, scilicet caritatem, per quam est ecclesiastica unitas» (104), «Ille enim spiritualiter carnem Christi manducat et sanguinem bibit qui particeps fit ecclesiasticae unitatis, quae fit per caritatem, [iuxta illud] Rom. 12,15: multi unum corpus sumus in Cristo. Qui ergo non sic manducat, est extra Ecclesiam, et per consequens extra caritatem; ideo non habet vitam in semetipso, [secundum illud] I Joan. 3,4: qui non diligit, manet in morte» (105). «Sic ergo spiritualiter manducat et bibit sanguinem per comparationem ad Christum contentum et signatum, qui coniungitur ei per fidem et caritatem, ita quod transformatur in ipsum et efficitur eius membrum: non enim cibus iste convertitur in eum qui sumit, sed manducantem convertit in se, secundum Augustinum, cum dicit: «cibus sum grandium; cresce et manducabis me: nec tu me mutabis in te sicut cibus carnis tuae, sed tu mutaberis in me». Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians. Item, per comparationem ad corpus mysticum signatum tantum, si fiat particeps unitatis ecclesiasticae» (106).

Realmente este Sacramento fué instituído «ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Christum et ad membra eius, sicut et nutrimentum unitur nutrito»: y precisamente «haec unitas fit per caritatem» (107).

Hermosamente expresó esto mismo San Agustín en su sermón *ad infantes ante Altare de Sacramento*. «Nihil hic de nostro afferamus, ipsum Apostolum identidem audiamus, qui cum de isto Sacramento loqueretur, ait: unus panis, unum corpus multi sumus (108). Intelligite et gaudete: *unitas, veritas, pietas, caritas*. Unus panis: quis est iste panis? Unum corpus multi. Recolite quia panis non fit de uno grano, sed de multis. Quando exorcizabamini, quasi molebamini. Quando baptizati estis, quasi conspersi estis. Quando Spiritus Sancti ignem accepistis, quasi cocti estis. Estote quod videtis et accipite quod estis. Hoc Apostolus de pane dixit.

(104). In I Cor. 11, 27-29.

(105). In Joan, 6, 53-54, lect. 7, ed. cit., p. 200 b.

(106). Ibid., p. 201-202. Cf. ibid., p. 202-203.

(107). Summa theol., q. 79, a. 5 c.

(108). I Cor. 10, 17.

Iam de calice quid intelligeremus; etiam non dictum, satis ostendit. Sicut enim ut sit species visibilis panis multa grana in unum consperguntur, tanquam illud fiat quod de fidelibus ait Scriptura Sancta, erat illis anima una et cor unum in Deum (109); sic et de vino. Frates, recolite unde fit vinum. Grana multa pendunt ad brotrum, sed liquor granorum in unitate confunditur.

Ita et Dominus Christus nos significavit, nos ad Se pertinere voluit, mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravit. Qui accipit *mysterium unitatis* et non tenet *vinculum pacis*, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se» (110).

Conclusión que, por lo demás, se sigue inmediatamente de las consideraciones anteriores. El amor llama al amor: amor con amor se paga. No hay cosa que mueva más al amor de una persona que el saber que somos amados por ella: «nec est aliquid quod ad amandum magis provocet quam quod aliquis se cognoscat amari» (111). Habiéndonos, pues, manifestado Cristo un amor inmenso y perfectísimo en la institución de la Eucaristía como sacrificio y como sacramento, eso mismo debe provocar en nosotros un amor correspondiente hacia El.

Por eso escribe San Agustín: «quae autem maior causa est adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis, commendans eam vehementer? Quia cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est (112). Hoc autem ideo, quia finis praecepti et plenitudo legis caritas est (113), ut et nos invicem diligamus, et quemadmodum ille pro nobis animam suam posuit sic et nos pro fratribus animam ponamus (114), et ipsum Deum, quoniam prior dilexit nos (115) et Filio suo unico non pepercit sed pro nobis omnibus tradidit eum (116), si amare pigebat, saltem nunc redamare non pigeat. Nulla enim est maior ad amorem invitatio quam praevenire amando, et nimis durus

(109) Act. 4, 32.

(110) Sermón 272. ML. 38, 1248. San Agustín toma en este lugar la palabra *mysterium* como sinónima de *Sacramentum*.

(111) Santo Tomás, De rationibus fidei, cap. 5. Opuscula, ed. Mandonnet, t. III, p. 250.

(112) Rom. 5, 6-9.

(113) I Tim. 1, 5; Rom. 13, 10.

(114) I Joan. 3, 16.

(115) Rom. 8, 32.

(116) De Catechizandis rudibus, cap. 4, n.º 7. ML. 40, 314.

est animus qui dilectionem, si nolebat impendere, nolit rependere»

Sentimiento, que recoge la Sagrada Liturgia en esta inspirada estrofa :

«Quis non amantem redamet?
Quis non redemptus diligat,
et Corde in isto seligat
aeterna tabernacula?» (117).

Y que condensó Sto. Tomás en esta frase lapidaria : «Eucharistia dicitur Sacramentum caritatis Christi expressivum, et nostrae factivum» (118).

Por otra parte, el efecto propio debe corresponder a su causa propia, en cuanto que tal debe ser el efecto cual es su causa. Siendo, pues, la Eucaristía esencialmente y por su naturaleza íntima el Sacramento por antonomasia de la caridad (119), su efecto propio y específico no puede ser otro que la caridad. Al significar, pues, la Eucaristía la caridad por la que los cristianos se unen a Cristo y entre sí como miembros de su cuerpo místico, su efecto propio debe ser necesariamente la caridad (120).

Así se comprende por qué este Sacramento, que de hecho causa todas las gracias y todas las virtudes por contener esencialmente en sí mismo a la fuente y al dador de todas ellas y por unirnos estrechamente con El, se llama, sin embargo, el Sacramento de la Caridad, porque en ella están contenidas eminentemente todas las gracias y virtudes, y todas se unen en ella como en su forma.

Con razón, pues, dice Fray Luis de Granada que este Sacramento, «por doquiera que le miréis, está echando de sí llamas y rayos de amor» (121) : por parte de su causa o motivo, por su

(117) In festo Sacatissimi Cordis Jesu, hymn. ad Laudes.

(118) In IV Sent. d 8., q. 2, a. 2, q. 3 ad 5, n.º 217. O como dice en la Suma Teológica, «hoc autem est Sacramentum caritatis quasi figurativum et effectivum» (III, q. 78, a. 3 ad 6) : esto es, figurativo de la caridad de Cristo para con nosotros, y productivo de la caridad de nosotros para con El.

(119) «Est autem Eucharistia specialiter Sacramentum unitatis et caritatis» (Santo Tomás, in I Cor. 11, 24, lect., 5, ed. cit., p. 338 b).

(120) Véase Santo Tomás, in Joan. 6, 56, lect. 7, ed. cit., p. 202 b ; in I Cor. 11, 24, lect. 5, ed. cit., p. 338 b ; in Mtt. 26, 26-27, ed. cit., p. 360 ; Summa theol. III, q. 74, a. 1 c, § tertio..., quarto...

(121) Memorial de la vida cristiana, tratado 6. Obras, ed. J. Cuervo, t. 3, p. 465. Madrid, 1907.

propia naturaleza y por parte de su efecto específico, como hemos visto.

«Quidquid est in mysterio redemptionis humanae et incarnationis Christi, *totum est opus caritatis. Nam quod incarnatum est, ex caritate processit*: propter nimiam caritatem suam qua dilexit nos, et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo, cuius gratia estis salvati (122). Quia vero mortuus fuit, *ex caritate processit*: maiorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis (123); Christus dilexit nos et tradidit semetipsum oblationem et hostiam Deo (124).

Propter hoc dicit Gregorius: O inestimabilis dilectio caritatis! Ut servum redimeres, Filium tradidisti (125) Et ideo *scire caritatem Christi est scire omnia mysteria incarnationis Christi et redemptionis nostrae, quae ex immensa caritate Dei processerunt*: quae quidem caritas excedit ommen intellectum creatum et omnium scientiam, cum sit incomprehensibilis cogitatu» (126).

Lo mismo cabe decir del Sacramento de la Eucaristía, que en frase de León XIII es una continuación y ampliación de la Encarnación (127). Porque, como dice Pío XII, «*na Hóstia divina está concentrado todo o amor infinito do Coração de Jesus, qual se manifestou nas grandes horas da Redenção; pois que a Santissima Eucaristia é o Cenáculo e o Calvario dilatados no espazo ate aos confins da terra, prolongados no tempo até aos fin dos séculos*. E como o amor é união, êste amor infinito quer ser união levada até a identidade mística: quem come a minha carne e bebe o meu sangue, permanece em min e eu nele... Come, eu vivo em meu Pai e por meu Pai, quem me come viverá de mim e por mim» (128).

Realmente, «*virtute huius Sacramenti fit quaedam transformatio hominis ad Christum per amorem*» (129); unde proprius effectus huius Sacramenti est *conversio hominis in Christum*,

(122) Ephes. 2, 4-5.

(123) Joan. 15, 13.

(124) Eph. 5, 2.

(125) Missale Romanum „Sabbato Sancto, benedictio cerei.

(126) Santo Tomás, in Eph. 3, 19, lect. 5, ed. cit., p. 42.

(127) Encicl. *Mirae caritatis*, ed. cit., p. 302.

(128) Alocución radiofónica a los fieles reunidos en el São Paulo, con ocasión del IV Congreso Eucarístico del Brasil, día 7 de septiembre de 1942. AAS. 34 (1942) 267.

(129) Santo Tomás, in IV Sent. d. 12, q. 2, a. 2, gla. 1 c, n.º 191.

ut dicat cum Apostolo, Gal. 2,20: vivo ego, iam non ego; vivit vero in me Christus» (130).

«Et ideo—concluye San Alberto Magno—*Sacramentum amoris sive caritatis* vocatur, quia indisolubili vinculo amoris adstringit Christum nobis, et nos Sibi, et nos nobis. Est enim, ut dicit Augustinus, amor vitta sive vinculum amantis et amati: quae vitta sive vinculum amantem transponit in amatum, et è converso amatum in amantem. Quia sicut amor transitivus est, ita etiam est retransitivus. Cum ergo hoc Sacramentum Christum in intima nostra ponat et nos in Spiritum Christi reponat, patet quod directe in nobis facit actum amoris; et ideo amoris Sacramentum vocatur movens Dominum Jesum Christum in nos, et nos in Ipsum.

Unde, Joan, 13,1, cum hoc Sacramentum in coena Christus tradere vellet, praemisit: cum dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos. Quia finem omnis dilectionis et virtutem suae caritatis ostendit quando seipsum visceribus eorum infundit et immisit, nihil sui sibi reservans quod suis non infunderet» (131).

Pero no de una caridad cualquiera, sino de una caridad plena y perfecta: «*plenae caritatis Sacramentum*» (132), como lo exige la caridad exuberante de Cristo para con nosotros, según expresión de Urbano IV: «volens adhuc Ipse in nobis suam *exuberantem caritatem* praecipua liberalitate monstrare, Semetipsum nobis exhibuit, et, transcendens omnem plenitudinem largitatis omnemque modum dilectionis excellens, tribuit se in cibum. Quam singularis et admiranda liberalitas, ubi Donator venit in Donum, et datum est idem penitus cum Datore!» (133).

II

LA CARIDAD ES LA VIRTUD DE LA PAZ

Ahora bien, la caridad es la virtud de la paz, en cuanto que ésta es fruto y efecto propio de la caridad. La virtud de la cari-

(130) Op. cit. d. 12, q. 2, a. 11, q1a. 1 c, n.º 166.

(131) In Joannem, 6, 64, t. 24, p. 288 b.

(132) San Alberto Magno, in Mtt. 26, 26, t. 21, p. 163 b.

(133) Constitución Apostólica *Transiturus de hoc mundo ad Patrem*, de 11 de agosto de 1264, por la que establece la festividad del Corpus Christi, ed. P. Browe, S. J., en la Colección *Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia*, Serie Litúrgica, fasc. 4, p. 29, 7-12. Münster, 1934.

dad tiene, según Santo Tomás, un acto principal y específico, que es el amor de dilección de Dios por Sí mismo y sobre todas las cosas, y de nosotros y de nuestros prójimos por Dios y para Dios; y otros a modo de actos o efectos secundarios tanto interiores como exteriores, que proceden de ella escalonadamente, mediante el acto principal, contándose entre los interiores el gozo y la paz como efectos o resultancias del amor, y la compasión de las miserias ajenas como acto consiguiente del mismo (134).

Verdad es que la paz es efecto también de la justicia, según aquella palabra de la Escritura: *opus iustitiae pax* (135); pero sólo de una manera indirecta, en cuanto que la justicia quita los motivos de la guerra o de la discordia, es decir, las injurias o lesiones del derecho, y esto únicamente en cuanto a la paz exterior nacional o internacional (136); mientras que es efecto de la caridad de un modo directo y positivo, en cuanto que la caridad une los corazones y las voluntades, extendiéndose además su virtud pacificadora a todas las paces verdaderas, esto es, no solamente a las exteriores como la justicia, sino también y principalmente a la paz interior del corazón, que es la paz por antonomasia y en todo el rigor de la palabra, pues la exterior o social debe más bien decirse *concordia* (137). Por eso la paz es efecto propio de la caridad, no de la justicia.

(134) Véase Santo Tomás Summa theol., II-II, q. 27, prolog.; q. 28, prolog. y a. 4; in Gal. 5, 22, lect. 6, ed. cit., p. 593 b.

(135) Isaías, 32, 17.

(136) «Pax est opus iustitiae *indirecte*, in quantum scilicet removet prohibens. Sed est opus caritatis *directe*, quia secundum propriam rationem caritas pacem causat. Est enim amor vis unitiva, ut dicit Dionysius, IV cap. De divinis nominibus, § 12, MG: 3, 709: pax autem est unio appetitivorum inclinationum» (Santo Tomás, Summa theol. II-II, q. 29, a. 3 ad 3).

«Pax autem causatur ex iustitia, quae est circa operationes [esto es, ad alterum], secundum illud Isaiae 32, 17: opus iustitiae pax; in quantum scilicet ille qui ab iniuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum et tumultuum occasiones» (II-II, q. 180, a. 2 ad 2. Cf. etiam in Heb. 12, 14, lect. 3, ed. cit., p. 435 b).

(137) «Concordia enim *proprie* sumpta est *ad alterum*, in quantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt... Unde concordia importat unionem appetituum *diversorum* appetentium; pax autem, supra hanc unionem, importat etiam appetituum *unius* appetentis unionem» (II-II, q. 29, a. 1 c). Razón por la cual «paci opponitur duplex dissensio, scilicet dissensio hominis ad seipsum et dissensio hominis ad alterum: concordiae autem opponitur haec sola *secunda* dissensio» (ibid. ad 3).

A. Razonemos este extremo con la mayor claridad posible. *La paz interior individual es la tranquilidad del orden, o sea la tranquilidad ordenada de todos los pensamientos y deseos de cada uno en Dios. La paz exterior o social es la tranquilidad ordenada de los pensamientos y deseos de todos entre sí en Dios, o sea la concordia ordenada de todos los hombres entre sí en la unidad del cuerpo místico de Cristo* (138).

Como se echa de ver por esta definición, para la verdadera paz interior individual o del corazón se requieren tres condiciones: 1.^a, *orden* de todos los pensamientos y afectos de cada individuo, de suerte que todos y cada uno de ellos estén en su debido puesto y en su debido punto; 2.^a, *principio y causa de ese orden*, que es Dios, Bien Supremo del hombre; 3.^a, *tranquilidad*, es decir, calma y serenidad perfecta de dicho orden, como su mismo nombre lo indica: *tran-quillitas=trans-quietes*, quietud completa y rebosante.

Si en lugar del orden de todos los pensamientos y afectos de cada persona ponemos el orden de pensamientos y afectos de una persona con otra, o de muchas, o de todas entre sí, tendremos la paz exterior o social, que adoptará tantas formas cuantas son las sociedades de que se dice.

1. Decimos en primer término que para la verdadera paz se requiere EL ORDEN de todos los pensamientos y deseos o afectos de cada individuo consigo mismo, o de unos individuos con otros, según se trate de la paz individual o de la paz social. Porque la materia propia de la paz no es el ser con sus aptitudes o apetitos innatos—a no ser que tomemos la palabra paz en un sentido figurado y metafórico—, sino el obrar racional y libre en cuanto que se traduce y manifiesta especialmente en sus aspiraciones, en sus deseos y en sus afectos; pues la paz tiene razón de bien, que es el objeto propio de las facultades apetitivas.

Añadimos también los *pensamientos*, en cuanto que éstos están implicados en los afectos y deseos como sus causas excitantes y dirigentes, por tratarse precisamente de apetitos o deseos efíctos. Pensamientos, por consiguiente, prácticos, no meramen-

(138) Conocida es la célebre definición de la paz dada por San Agustín y aceptada por Santo Tomás: «tranquillitas ordinis»; y la de los hombres entre sí: «ordinata concordia» (De Civitate Dei, lib. 19, cap. 13, ML. 41, 640; II-II, q. 29, a. 1, obi. 1 et resp.)

te especulativos como pudiera serlo el pensamiento de un teorema matemático: si bien es cierto que todo pensamiento puede ser práctico y libre en cuanto a su ejercicio, aunque no siempre en cuanto a su especificación y naturaleza.

Lo había ya notado San Agustín, al definir la paz del alma racional, ó sea la paz del corazón: *Ordinata COGNITIONIS actionisque consensio*» (139). Y más explícitamente Santo Tomás, al exponer las palabras del Apóstol que recomienda a los fieles el mismo pensar, el mismo sentir y el mismo querer (140). «*Duo sunt necessaria, scilicet consensus duorum in idem ex parte affectus, et iudicium rationis concors in eodem. Quantum ad primum dicit, unanimes, scilicet in agendis, [iuxta illud Psalmi 67, 7]: qui habitare facit unius moris in domo, [et illud, Rom. 15, 5-6]: Deus autem patientiae et solatii det vobis idipsum sapere in alterutrum secundum Jesum Christum, ut unanimes, uno ore honorificetis Deum et Patrem Domini nostri Jesu Christi. Quantum ad secundum dicit: idipsum sentientes*» (141).

«*Sciendum est tamen quod duplex est sententia. Una quidem quae pertinet ad iudicium intellectus circa speculabilia, puta circa considerationes geometricas vel naturales: dissentire autem in talibus non repugnat amicitiae vel caritati, quia caritas in voluntate est; huiusmodi autem iudicia non proveniunt ex voluntate, sed ex necessitate rationis. Aliá vero sententia pertinet ad iudicium rationis circa agenda, et in talibus dissensio amicitiae contrariatur; quia talis dissensio habet contrarietatem voluntatis: et quia fides non solum est speculativa sed etiam practica, ut dicitur Gal. 5, 6, ideo dissentire a recta fide est contrarium caritati*» (142).

Y esta concordia o identidad de pensamientos prácticos ha de entenderse respecto de cosas importantes y de mayor entidad, no respecto de pequeños detalles o de cosas meramente secundarias. Por eso, al recomendar el Apóstol: *idipsum dicatis omnes*, es como si dijera: «*Omnes eandem fidem confiteamini, et eandem sententiam proferatis de his quae sunt communiter agenda*» (143).

(139) Obra y lugar citados.

(140) Rom. 12, 16; I Cor. 1, 10; Philipp. 2, 2.

(141) In Philipp. 2, 2, lect. 1, ed. cit., p. 91 a.

(142) In Rom. 12, 16, lect. 3, ed. cit., p. 178 a.

(143) In I Cor. 1, 10, lect. 2, ed. cit., p. 224 b.

Lo cual explica más detalladamente en otro lugar con estas palabras: «ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, et praecipue in magnis; quia dissentire in aliquibus parvis quasi non videtur esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos caritatem habentes in opinionibus dissentire. *Nec hoc repugnat paci*; quia opiniones pertinent ad intellectum, qui praecedat appetitum qui per pacem unitur.

Similiter etiam, existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra caritatem. Procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus aestimat hoc de quo est dissensio pertinere ad illud bonum in quo conveniunt, et alius aestimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectae in qua plene veritas cognoscetur et omnis appetitus complebitur, non tamen repugnat paci imperfectae qualis habetur in via» (144).

En todo hombre hay una facultad superior cognoscitiva que es el entendimiento, otra facultad superior apetitiva que es la voluntad, y otras dos apetitivas inferiores que son el apetito concupiscible y el irascible. Cada una de estas potencias tiene multitud de objetos y muchedumbre de actos que recaen sobre ellos: es más, respecto de un mismo objeto pueden darse diversos actos. «Contingit etiam—dice Sto. Tomás—unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno modo, secundum diversas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. 5, 17: caro concupiscit adversus spiritum. Alio modo, in quantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit quae simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus» (145).

Pues bien, para la paz interior individual es necesario poner orden dentro de cada potencia entre sus diversos actos correlacionados con sus distintos objetos, y hasta respecto de un mismo objeto si hubiera lugar; añadiendo, además, el orden de cada potencia así ordenada con el de su superior inmediata, y el de

(144) Summa theol., II-II, q. 29, a. 3 ad 2.

(145) Op. cit., II-II, q. 29, a. 1 c.

todas juntas con el de la suprema. Así el apetito concupiscible debe coordinarse con el irascible, ambos deben subordinarse a la voluntad y todos ellos al entendimiento en su función práctica y directiva de todas las actividades humanas. «Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis: non enim homo habet pacatum cor quandiu non habet id quod vult; et si habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum quod simul habere non potest» (146).

Esa pluralidad y distinción de objetos, de actos y de potencias es postulada necesariamente por el concepto mismo de orden que, por implicar esencialmente una relación de prioridad y de posterioridad o de superioridad e inferioridad, no puede darse más que entre cosas varias y distintas. «Ad hoc autem—escribe el Santo Doctor—quod aliqua habeant ordinem, oportet quod utrumque sit ens, et utrumque distinctum—quia eiusdem ad seipsum non est ordo—et utrumque ordinabile ad aliud» (147): «ordo autem in se includit aliquem modum prioris et posterioris; prius [vero] et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium» (148).

Y si se trata de la paz social entre varias personas, hace falta coordinar entre sí los pensamientos y afectos de todas ellas: «si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus eius est omnino unitus nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi eius sint consentientes» (149). Los pensamientos y afectos ordenados de cada uno en sí mismo, es preciso coordinarlos con los de los demás.

2. Pero añadimos en segundo lugar que ESE ORDEN DEBE SER EN DIOS O SEGUN DIOS. Porque nada puede ser ni decirse anterior o posterior sino respecto de algo *primero*, en cuanto que lo anterior le está más cercano, y lo posterior más lejano. Igualmente, nada puede ser ni concebirse superior o inferior sino respecto de algo *supremo*, máximo, sumo, en cuanto que lo superior le está más próximo, y lo inferior más remoto.

(146) Santo Tomás, *ibid.*

(147) Quaest. disp. De Potentia, q. 7, a. 11.

(148) Summa theol. II-II, q. 26, a. 1 c.

(149) Op. cit., q. 29, a. 1 ad 2.

Ese primero y ese supremo es precisamente el principio, la causa, la razón última de toda la ordenación de los demás de la serie. *Primero* según algún género o modo de causalidad o de influencia, en cuanto que posee en sí mismo la plenitud de perfección diseminada y participada en diverso grado por los miembros respectivos de cada serie. Por eso repite Santo Tomás: «Ordo semper dicitur per comparisonem ad aliquod principium» (150); «prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium» (151); «prius et posterius dicuntur in quolibet ordine per comparisonem ad principium illius ordinis» (152).

Perteneciendo, pues, la paz al orden del bien, es evidente que el primer principio de este orden no puede ser otro que el Bien Supremo, es decir, Dios mismo, Bienaventuranza objetiva del hombre y Fin Ultimo de todas las causas. Principio además y razón suprema de todo orden verdadero, porque la causa final es la causa de las causas como tales, y, por tanto, raíz primera del orden interior y exterior de todas nuestras potencias y operaciones.

Hermosamente escribe a este propósito el Angélico Doctor: «pax, secundum Augustinum, est tranquillitas ordinis; perturbatio enim ordinis est destructio pacis.

Haec ordinis tranquillitas tripliciter consideratur. *Primo*, prout est in principio ordinis, scilicet in Deo, [iuxta illud Rom. 13, 1]: quae a Deo sunt, ordinata sunt.

Ab isto profundo in quo est pax, *derivatur primo* et perfectius in beatos, in quibus nulla est perturbatio nec culpae nec poenae; et *consequenter* derivatur ad sanctos viros. Et quanto est magis sanctus, tanto minus patitur perturbationem mentis, [secundum illud Psal. 118, 165]: pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum; sed perfecta est in beatis, [iuxta illud Isaiae, 66, 12]: ecce ego declinabo super eam [Ierusalem] quasi fluvium pacis. Quia vero cor nostrum ab omni perturbatione non potest esse alienum nisi per Deum, oportet quod per ipsum fiat. Unde dicit: pax Dei.

(150) Op. cit., I, q. 42, a. 3. c.

(151) Op. cit., II-II, q. 26, a. 1. c.

(152) Quodlib. 5, a. 19. c.

Et hoc, secundum quod consideratur in ipso principio, exsuperat omnem sensum creatum, quia, ut dicitur I Timt. 6, 16, lucem habitat inaccessibilem..., et secundum quod est in patria, superat omnem sensum angelorum; sed, secundum quod est in sanctis in via, exsuperat omnem sensum humanum non habentium gratiam [secundum illud Apoc. 2, 17]: *vincenti dabo manna absconditum*.

Haec ergo pax *custodiat corda vestra*, idest *affectus vestros*, ut in nullo declinetis a malo...: item, *intelligentias vestras*, scilicet ut in nullo devietis a verò. Et hoc *in Christo Jesu*, per cuius scilicet caritatem conservatur *affectus* a malo, et per cuius fidem intellectus perseverat in verò» (153).

3. Agregamos, por último, que para la verdadera paz se necesita LA TRANQUILIDAD, esto es, la firmeza y estabilidad placentera y sosegada del citado orden ya establecido: *placida quietate constantia*, como interpreta Cicerón (154). Dicha esa palabra originariamente de la calma y sosiego del mar por contraposición a la agitación y turbulencia de sus ondas, se trasladó después metafóricamente para significar el estado semejante de nuestra alma por contraposición a la agitación y turbulencia de sus pasiones y apetitos desordenados.

«Requiritur—dice Santo Tomás—quod haec definitio et terminatio (es decir, este orden) *stabilizatur*...: alioquin si rerum definitio et terminatio non esset *firma*, sed una res, a termino suo egrediens, alterius fines invaderet, confunderetur ordo rerum, et sic non esset tranquillitas ordinis» (155).

Y más gráficamente San Agustín: «pax quid est? Ubi nullum bellum est. Quid est, ubi nullum bellum est? Ubi nulla est contradictio, ubi nihil resistit, nihil adversum est. Videte si iam ibi sumus, videte si iam non est conflictus cum diabolo, videte si non omnes sancti et fideles cum principe daemoniorum luctantur. Et quomodo cum illo luctantur quem non vident? Luctantur cum concupiscentiis suis, quibus ille suggerit peccata; et non consentiendo quod suggerit, etsi non vincuntur, tamen pugnant.

(153) In Philipp. 4, 7. lect. 1, ed. cit., p. 108-109.

(154) IV Tuscul. quaest., cap. 5, ed. J. Olivet, t. II, p. 420. Ginebra, 1758.

(155) In librum Dionysii De divinis nominibus, cap. 11, lect. 1, n.º 891, p. 332, ed. C. Pera, O. P. Turín, 1950.

Nondum est ergo pax ubi pugna est. Aut date mihi hominem qui nihil tentationis patitur in carne sua, ut possit mihi dicere quia iam pax est. Nihil quidem tentationis forte patitur in illicitis voluptatibus, saltem suggestiones ipsas patitur: vel suggeritur illi quod respuit, vel delectat unde contineat. Sed ecce iam nihil delectat illicitum: vel contra famem et sitim pugnat quotidie. Quis enim iustus hinc alienus? Pugnat ergo fames et sitis, pugnat contra nos lassitudo carnis, pugnat delectatio somni, pugnat oppressio. Vigilare volumus, dormitamus; ieiunare volumus, esurimus et sitimus; stare volumus, defatigamur; quaerimus sedere, si et hoc diu facimus, deficimus. Quidquid nobis providerimus ad refectionem, illic rursus invenimus defectiorem» (156).

No basta para la verdadera paz interior ni exterior establecer de un modo transitorio y pasajero el orden de nuestros pensamientos y deseos dentro de nosotros mismos o en relación con los demás hombres, como ocurre a veces cuando se restablece el orden público de una manera violenta y por la fuerza, sino que es preciso establecerlo de un modo permanente y duradero, fundándola en la naturaleza misma de esos afectos y pensamientos correlacionados con los principios inmovibles del orden susodicho. Mientras la calma y serenidad de ese orden establecido no sea habitual y permanente, y fundada en principios fijos e inmovibles, no se puede hablar propiamente de tranquilidad ni de paz. La tranquilidad no puede fundarse en la violencia: «nihil enim violentum potest esse sempiternum» (157).

La paz de una persona con otra o de una sociedad con otra se llama concordia, no de cualquiera manera, sino concordia ordenada; «ex eo scilicet—explica Santo Tomás—quod unus homo concordat cum alio secundum illud quod utrique convenit. Si enim homo concordet cum alio, non spontanea voluntate sed quasi coactus timore alicuius mali sibi imminentis, talis concordia non est vera pax, QUIA NON CONSERVATUR ORDO UTRIUSQUE CONCORDANTIS, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente.

(156) Enarratio in Psalm. 84, 10, n.º 10. ML. 37.

(157) Santo Tomás, in II de Caelo et Mundo, lect. 15, n.º 3. O como formula en la misma obra, «nullum violentum est sempiternum» (lect. 26, n.º 2); «nullum coactum potest esse sempiternum» (lect. 1, n.º 10); «nihil enim quod est praeter [= contra] naturam est sempiternum» (lect. 4, n.º 6).

Et propter hoc praemittit [S. Augustinus] quod pax est *tranquillitas* ordinis: quae quidem tranquillitas consistit in hoc, quod omnes motus appetitivi in uno homine *conquiescunt*» (158).

Por eso Cicerón define la paz hermosamente con esta frase lapidaria: *tranquilla libertas*, porque no hay verdadera libertad más que en el debido orden.

La violencia, la coacción, el temor servil de la pena, son propios de esclavos, no de hombres libres. «Nomen pacis dulce est, et ipsa res salutaris. Sed inter pacem et servitutem plurimum interest. Pax est *tranquilla libertas*: servitus, *malorum omnium postremum*, non modo bello sed morte etiam repellendum» (159).

B. Ahora bien, ES PROPIO DE LA CARIDAD ESTABLECER ESAS TRES CONDICIONES MENCIONADAS DE LA VERDADERA PAZ, tanto en cada individuo como en la sociedad de unos con otros.

1. *Primeramente*, poniendo EL DEBIDO ORDEN de todos los pensamientos y afectos de cada uno dentro de su corazón, y de unos hombres con otros en sus relaciones sociales. Es ley de toda potencia y de todo hábito virtuoso el poner orden en sus actos, correlacionándolos con sus objetos respectivos. Cada potencia y cada virtud se especifica por su acto propio correlacionado con su objeto correspondiente, que es su objeto formal. Todo lo capta a través de él. «Omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti» (160). La pluralidad dispersa de objetos como tal no es captable por ninguna potencia ni por ninguna virtud: para poder captar esa pluralidad hay que reducirla a una cierta unidad, es decir, a un cierto orden: *plura ut plura non sunt simul attingibilia a potentia vel habitu, sed plura ut unum* (161).

Dentro del círculo operativo de cada potencia superior naturalmente ordenado para que cada facultad pueda captar sus objetos, caben determinaciones y ordenaciones más ceñidas o especiales que *faciliten y perfeccionen* esa captación en un sector dado, siendo ésta la razón de ser de los hábitos o de las virtudes adquiridas e infusas. La virtud *especializa* la potencia operativa

(158) Summa theol. II-II, q. 29, a. 1 ad 1.

(159) Philippica II in M. Antonium, cap. 44, ed. cit., t. 6, p. 421.

(160) Santo Tomás, Summa theol. I-II, q. 1, a. 1 c.

(161) Op. cit., I, q. 58, a. 2; q. 75, a. 4; Quodlib. 7, a. 2.

en que reside hacia un sector determinado comprendido dentro del ámbito a que se extiende su poder natural (162).

De esa manera, cada virtud ordena debidamente los actos o afectos de sus potencias respectivas. La templanza, con todas sus especies y virtudes adjuntas, pone en debido orden las pasiones o afectos del apetito concupiscible; la fortaleza, con todo el séquito de virtudes a ella pertenecientes, ordena como es debido las pasiones o afectos del apetito irascible; la justicia, con todo el cortejo de especies y virtudes anejas a ella correspondientes, establece el debido orden en las operaciones exteriores y de la voluntad que se rozan más o menos con el prójimo, y muy particularmente en las que se refieren a Dios como objeto de culto o de satisfacción por nuestras culpas, mediante sus virtudes adjuntas, que son la religión y la penitencia; la prudencia, con todo el acompañamiento de las virtudes que le pertenecen, ordena los propios actos de la razón práctica en su función regulativa y directora del apetito superior e inferior del hombre.

Pero, aun dentro de esta misma cualidad ordenadora de las virtudes, existe un orden o jerarquía, como la hay entre las virtudes mismas. La prudencia es la máxima entre las virtudes morales; la Metafísica o Filosofía Primera, entre las intelectuales; el don de Sabiduría, entre los demás dones del Espíritu Santo; la caridad, entre las teologales. Por eso, las demás virtudes morales se ordenan en torno a la prudencia, que es su reina; las demás intelectuales, en torno a la Filosofía Primera, que es su emperatriz; los demás dones del Espíritu Santo, en torno al don de Sabiduría, que es su forma; las demás virtudes teologales, en torno a la caridad, que es su alma. Cada cual en su género, la prudencia, la Metafísica, el don de Sabiduría, la caridad, son el supremo analogante respecto de todas las demás. Y precisamente por eso, es propio de estas virtudes supremas ordenar, no sólo su materia y sus actos respectivos como las demás, sino también y muy particularmente todas las otras virtudes de su género correspondiente, dándoles, por decirlo así, su último toque y perfección, y sublimando sus órdenes parti-

(162) Op. cit., I-II, q. 49, a. 4; q. 54, a. 1; q. 56, a. 2.

culares respectivos de afectos o pensamientos hasta la cumbre de la soberanía en que ellas tienen su asiento (163).

Así se comprenden estas profundas palabras de Sto. Tomás: «inferiores vires non perficiuntur perfectione virtutis nisi per participationem perfectionis a superioribus. Cum autem superiora sint formalia respectu inferiorum quasi perfectiora, quod participatur a superioribus in inferioribus formale est. Unde ad perfectionem virtutis in aliqua potentia tot formae exiguntur quot superiora sunt respectu illius potentiae. Sicut ratio superior est quam concupiscibilis quasi ordinans ipsam. Et ideo prudentia, quae est perfectio rationis, est forma temperantiae quae est virtus concupiscibilis. Similiter voluntas est superior ratione secundum quod actus rationis consideratur ut voluntarius et meritorius, et ideo caritas est forma prudentiae et temperantiae» (164).

Por consiguiente, «sicut in scientiis est quod una scientia specialis ab aliis distincta, scilicet Philosophia Prima, omnibus aliis scientiis perfectionem impartitur, in quantum obiectum suum est commune secundum rationem obiectis omnium aliarum scientiarum; ita etiam est in virtutibus, ubi illud quod ad aliquam virtutem pertinet, potest poni in definitione virtutis communis. Sicut patet de prudentia, quae perficit rationem virtutis in omnibus virtutibus moralibus; et ideo ratio recta, quae ad prudentiam pertinet, ponitur in definitione virtutis... Nec ex hoc habetur quod prudentia non sit specialis virtus, sed quod est generalis regula omnium virtutum. Et ita etiam caritas, quae perficit omnes alias virtutes, ponitur in definitione virtutis: nec ex hoc habetur quod sit generalis virtus, sed generalis perfectio virtutum» (165).

Es más. Entre los mismos géneros supremos de virtudes se da un orden jerárquico. En la línea de virtudes adquiridas, el género de virtudes intelectuales, consideradas como hábitos, es superior al de las virtudes meramente morales, aunque, consideradas como virtudes, le sea inferior (166); en la línea de vir-

(163) Op. cit., I-II, q. 61, a. 1 ad 1; q. 66, a. 5; q. 68, a. 7; q. 66, a. 6.

(164) In III Sent. d. 27, q. 2, a. 3, q. 3 ad 2, n.º 178.

(165) Ibid. q. 2 ad 1, nris. 166-168.

(166) Summa theol. I-II, q. 61, a. 1 ad 3; q. 66, a. 3.

tudes infusas, como hábitos y como virtudes, los dones del Espíritu Santo son superiores a las virtudes intelectuales y morales (167); y muy particularmente las virtudes teologales son superiores a todos los demás géneros de virtudes infusas y adquiridas, porque versan directamente sobre Dios mismo, y su objeto formal motivo es puramente divino e increado (168).

2. Teniendo, pues, *las virtudes teologales* como objeto y motivo formal propio a Dios mismo, que es EL PRIMER PRINCIPIO Y FUENTE DE TODO ORDEN, dicho se está que a ellas corresponde ordenar, además de su materia y actividad específica, la actividad y la materia de todos los demás géneros de virtudes afines: la fe, todo lo correspondiente a la actividad del entendimiento en su búsqueda de la verdad Primera; la esperanza, todo lo relativo al apetito en su movimiento ascensional hacia todo lo difícil, todo lo arduo, todo lo grande; la caridad, todo lo concerniente al entendimiento y al apetito mancomunados en sus movimientos ascensionales hacia la unión íntima con Dios, y terminales en la comunión mutua y deleitable de vida amorosa entre Dios y el hombre.

«Quia ex fine diriguntur ea quae sunt ad finem—escribe Santo Tomás—, ideo virtutes theologiae quae habent finem ultimum pro objecto, non solum operantur circa ipsum secundum se, sed ut est directivum aliorum quae sunt ad finem: et ideo sunt quodammodo principia aliarum virtutum.

Sicut *fides* non solum cognoscit Verum Primum, sed etiam alia quae ex Veritate Prima manifestantur ordinantia in ipsam: unde et articulis fidei multa continentur quae ad creaturas pertinent.

Similiter et *caritas* non solum facit diligere Deum, sed etiam proximum propter Deum.

Similiter et *spes* non solum facit tendere in ipsum Deum ut quoddam arduum consequendum, sed etiam ut ex ipso est auxilium in omnibus aliis arduis, vel bonis acquirendis, vel malis vitandis. Unde qui habet spem, sperat Deum consequi, speratque per ipsum omnia necessaria, quantumcumque sint difficilia, obtinere; sperat omnia nociva, quantumcumque sint difficilia repellere.

(167) Op. cit. I-II, q. 68, a. 8.

(168) Ibid.

Et secundum hoc spes est principium in hominē omnium operationum quae ad bonum arduum ordinantur, sicut caritas omnium quae in bonum tendunt, et sicut fides omnium quae ad cognitionem pertinent. Unde fides est in gratuitis sicut intellectus principiorum in naturalibus et acquisitis. Unde secundum hoc dicitur, Isaiae 30, 15 : in spe erit fortitudo vestra; non quasi spes sit ipsa fortitudo, sed quia est principium fortitudinis» (169).

Así se comprende que a la CARIDAD, *por ser virtud teologal*, pertenece ordenar todos los afectos y pensamientos del hombre *desde Dios y según Dios*, que era la segunda condición requerida para la verdadera paz interior de cada uno y exterior de unos con otros.

Y *ésto, de la manera más perfecta y elevada*. Porque el motivo formal de la caridad, aun dentro de la esfera divina e increada en que se mueven las virtudes teologales, es muy superior al motivo formal de la fe y de la esperanza, puesto que es la razón de Bien Divino en sí mismo como bienaventuranza objetiva de Dios y del hombre, tal como es en la realidad y en su sentido más absoluto, sin la condición positiva de distancia o no posesión; mientras el motivo formal de la fe y de la esperanza implica una cierta condición de distancia y de intencionalidad, por ser esencialmente la primera de Dios no visto, y la segunda de Dios no poseído (170).

Caritas—dice Santo Tomás—tendit in ultimum finem *sub ratione ultimi finis*, quod non contingit alicui alii virtuti» (171). Por ella «*maxime attingimus ultimum finem*» (127). «Idem bonum est obiectum caritatis et spei, sed caritas importat *unionem* ad illud bonum, spes autem *distantiam* quandam ab eo» (173). «Bonum divinum *ut secundum se dilectum* est obiectum caritatis, sed *ut adipiscendum* est obiectum spei» (174).

Y en otro lugar : «fides est perfectio intellectus, cuius operatio consistit in hoc quod res intellectae aliquo modo sunt *in ipso*; caritas autem est perfectio voluntatis, cuius operatio con-

(169) In III Sent. d. 26, q. 2, a. 2 ad 2, nris. 104-106.

(170) Summa theol. I-II, q. 64, a. 4 c; q. 67, aa. 3-6.

(171) Op. cit. II-II, q. 26, a. 1 ad 1.

(172) Ibid., q. 27, a. 6 c.

(173) Ibid., q. 23, a. 6 ad 3. Cf. Quaest. disp. De Spe, a. 4 ad 13.

(174) Quaest. disp. De Spe, a. 3 ad 9.

sistit in hoc quod voluntas in ipsam rem tendit. Unde per caritatem homo in Deo ponitur et cum eo unum efficitur, per fidem autem ipsa divina ponuntur in nobis: unde dicitur Heb. 11, 1, quod est substantia rerum sperandarum» (175). «Caritas unit Deo sicut hominem in Deum trahens; per fidem vero divina ad nos trahuntur» (176). Y lo mismo ocurre con la esperanza. «Caritas coniungit quodammodo realiter: quod non facit fides et spes» (177). «Caritas facit ultimam et perfectam coniunctionem ad Deum» (178).

Lo mismo dice San Alberto Magno: «Caritas ligat Deum et hominem» (179); «ligat omnia, ligans Deum nobiscum et nos cum ipso» (180); «nihil est quod ita nos nostro principio propinquos facit sicut dilectio, quae nos prae omnibus Deo coniungit» (181).

De esta suerte, la caridad es ordenadora de la misma fe y de la misma esperanza desde lo más profundo y perfecto del mismo Dios, y con más razón de todas las demás virtudes y dones del Espíritu Santo. La caridad, por ser la suprema de todas las virtudes de cualquier género y graduación que sean, es la ordenadora por antonomasia de todas ellas y de todos sus actos y materias según el principio más alto y más profundo de todo orden, que es Dios como Bien Supremo y Bienaventuranza Objetiva en sí misma, en toda la plenitud de su significado.

Ordenación la más universal y dilatada, porque se extiende a todas las partes del hombre y a todas las actividades humanas, sin exceptuar ninguna; y al propio tiempo, la más íntima, la más intensa, la más profunda y la más sublime, por hacerse según lo más perfecto de Dios en lo más profundo del hombre.

La caridad informa a la voluntad como tal, en la que reside como en su sujeto psíquico, transformándola y divinizándola en su misma raíz y en su mismo dimanar de la inteligencia y del espíritu (182). Ningún afecto escapa a su influencia; y en el

(175) Quaest. disp. De Potentia, q. 6, a. 9 ad 3.

(176) Ibid., ad 6. «Caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat» (II-II, q. 23, a. 6 c).

(177) In III Sent. d. 23, q. 1, a. 5 ad 6, n.º 113.

(178) Op. cit. d. 31, q. a. 1 ad 8, n.º 24.

(179) In Mtt. 6, 29, t. 20, p. 503 b.

(180) Ibid., p. 503 a.

(181) In Joan. 13, 35, t. 24, p. 520 a.

orden de ejercicio, ningún pensamiento tampoco, ni movimiento verdaderamente humano, porque todos ellos dependen en este sentido de la voluntad. El mismo afecto de simpatía hacia los animales que experimentaban un San Francisco de Asís y un Beato Martín de Porres, o de complacencia estética ante los espectáculos de la naturaleza que sentían un San Juan de la Cruz y un Fray Luis de Granada, está intervenido por la caridad de una manera elícita y no solamente imperada, en sentir de Santo Tomás.

He aquí sus palabras: «dilige possunt ex caritate omnia bona, in quantum sunt quaedam bona eorum qui possunt habere beatitudinem. Omnes enim creaturae sunt homini via ad tendendum in beatitudinem; et iterum omnes creaturae ordinantur ad gloriam Dei, in quantum in eis divina bonitas manifestatur. Sic igitur omnia ex caritate diligere possumus, ordinando tamen ea in illa quae beatitudinem habent vel habere possunt.

Considerandum etiam est quod sic se habent dilectiones ad invicem sicut et bona quae sunt earum objecta. Unde cum omnia bona humana ordinentur in beatitudinem aeternam sicut in ultimum finem, *dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas, nisi tantum illas quae fundantur super peccatum, quod non est ordinabile in beatitudinem*: unde quod aliqui consanguinei diligant se invicem, vel aliqui concives, vel simul peregrinantes, vel quicumque tales, potest esse meritorium et ex caritate; sed quod aliqui ament se invicem propter communicationem in rapina vel adulterio, hoc non potest esse meritorium neque ex caritate» (183).

«*Nec ista dilectio est tantum imperata ex caritate, sed etiam elícita; quia caritas elícit actum dilectionis non tantum ad ea ad quae principaliter est caritas, sed etiam ad alia quae in illa ordinantur. Et sic diliguntur ex caritate inanimata [et irrationabilia], in quantum ordinantur ad ea ad quae principaliter et directe est caritas*» (184).

Decididamente, por la caridad «*humanus affectus totaliter ordinatur*» (185). En esta obra ordenadora, colabora con la caridad el don de Sabiduría, que actúa a impulsos de la caridad

(182) Summa theol. II-II, q. 24, a. 1.

(183) Quaest. disp. De Caritate, a. 7 c.

(184) In III Sent. d. 28, a. 2 c, n.º 21.

(185) Santo Tomás, Compendium theol. I. P., cap. 1, in fine.

misma, y es la Ciencia de los Santos. «Principalior est Caritas inter virtutes, Sapientia vero inter dona. Caritas quidem informat omnes virtutes, Sapientia vero dirigit» (186). Pero el principio de ese orden es siempre suministrado por la caridad, precisamente por ser su objeto formal motivo y terminativo, y por el realismo propio de ella. «Caritas autem—dice el Santo Doctor—est in vi affectiva, cuius operatio consistit in hoc quod anima tendit in ipsas res. Ordo autem principalius invenitur in ipsis rebus, et ex eis derivatur ad cognitionem nostram. Et ideo ordo magis appropriatur caritati quam fidei» (187), y, a fortiori, más que a los dones del Espíritu Santo cognoscitivos, incluso el de Sabiduría, que «comparantur ad fidem sicut ad principium quod praesupponunt» (188).

Concurren, pues, en esta obra ordenadora la fe, la caridad y el don de Sabiduría: la fe y la caridad, como causas principales, aunque la primera como señalándolo y la segunda como imponiéndolo; el don de Sabiduría, como instrumento de ambas en su doble función de señalar e imponer el orden. Respecto del fin último sobrenatural, «ostendendo dirigit fides et inclinando dirigit caritas» todas las actividades humanas. Razón por la cual «fides et caritas dicuntur dirigere intentionem universaliter in omnibus» (189). El don de Sabiduría, por derivarse de la fe y de la caridad (190), es el instrumento de ambas en el ejercicio ordenador y concreto de una y otra, porque señala según los principios de la fe y empuja según el apremio de la caridad.

De ahí esta frase profunda de Santo Tomás: «Omnia quae a nobis fiunt, sunt informanda caritate; et ideo habens caritatem, habet rectum iudicium [de omnibus], et quantum ad cognoscibilia..., et quantum ad operabilia» (191).

(186) Santo Tomás, in Coloss. 3, 14, lect. 3, ed. cit., p. 140 a.

(187) Summa theol. II-II, q. 26, a. 1 ad 2.

(188) Op. cit. II-II, q. 4, a. 8 c. Cf. ad. 3; q. 45, a. 1 ad 2.

(189) In II Sent. d. 41, q. 1, a. 1 c.

(190) «Fides assentit veritati divinae secundum seipsum, sed iudicium, quod est secundum veritatem divinam, pertinet ad donum sapientiae: et ideo donum sapientiae praesupponit fidem, quia unusquisque bene indicat quae cognoscit» (II-II, q. 45, a. 1 ad 2). Y como este juicio es «secundum quandam connaturalitatem ad ipsas [res divinas]», que da la caridad, «idec sapientia de qua loquimur praesupponit caritatem» (ibid., aa. 2, 4).

(191) In Philipp. 1, 9, lect. 2, ed. cit., p. 84-85.

3. *Finalmente*, LA CARIDAD DE FIRMEZA Y ESTABILIDAD A ESTE ORDEN SOBERANO, siendo así causa de su estabilidad. Toda virtud, por el mero hecho de ser un hábito, da firmeza, estabilidad y uniformidad a la potencia en que reside respecto de la captación de sus objetos por sus actos. El orden de unos y otros y su respectiva coordinación, resulta fijo e invariable. Y cuanto más perfecta y elevada es una virtud, tanto es mayor su robustez, su firmeza y su estabilidad (192). Siendo, pues, la caridad la máxima de todas las virtudes, su estabilidad y su firmeza tienen por fuerza que ser soberanas, e igualmente la fijeza y uniformidad que comunica a la voluntad en que reside respecto del orden de sus propios actos y afectos en correlación con sus objetos, y de todas las demás actividades humanas que dependen de la misma en cuanto a su ejercicio.

Nada más firme, nada más sólido, nada más inmovible en toda la vida humana y cristiana que la caridad y que el orden de actividades por ella establecido. En el edificio espiritual de las virtudes, la caridad es el cemento que une estrechamente los bloques graníticos de cada una de ellas, haciendo que todas juntas formen un todo compacto y resistente a toda prueba. La más pequeña caridad es más fuerte que la tentación más vehemente, en tal grado que no solamente la puede resistir, sino también superar y vencer. «¿Quién es capaz de arrebatarnos el amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, el hambre, la desnudez, el peligro, la persecución, la espada? Como está escrito: por tu causa somos entregados todo el día a la muerte, considerados como ovejas destinadas al matadero. Pero en todas estas cosas vencemos por Aquel que nos amó. Porque estoy seguro de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los principados, ni las virtudes, ni lo presente ni lo futuro, ni lo alto ni lo bajo, ni criatura alguna, podrá separarnos del amor de Dios en Jesucristo Señor nuestro» (193).

«Nulla virtus—dice el Angélico—habet tantam inclinationem ad suum actum sicut caritas, nec aliqua ita delectabiliter opera-

(192) Cf. in III, Sent. d. 23, q. 1. a. 1; Quæst. disp. De virtutibus in communi, a. 1.

(193) Rom. 8, 35-39.

tur» (194): «Caritas quaelibet potest omnem tentationem vincere» (195).

Y la razón es, porque «perfectio quae convenit alicui rei secundum suam speciem, secundum quodcumque tempus ei convenit: sicut homo quolibet tempore et qualibet aetate est perfectus anima rationali. Unde perfectio caritatis quae est secundum quodcumque tempus, est perfectio quae competit caritati secundum eius speciem. *Est autem de ratione caritatis ut Deus super omnia diligatur, et quod nullum creatum ei praeferatur in amore.* Unde, cum omnis tentatio ex amore alicuius boni creati prove-niat, vel ex timore mali contrarii, quod etiam ex amore derivatur, *ex sua specie hoc habet caritas in quolibet statu, quod cuilibet tentationi resistere possit*» (196).

«Minima gratia—concluye—potest resistere cuilibet concupiscentiae et vitare omne peccatum mortale...: minima enim caritas plus Deum diligit quam cupiditas millia auri et argenti» (197).

Es además la bóveda de mármol que termina ese edificio y lo recubre, uniendo sus paredes por la parte superior, como lo había hecho por los cimientos, resultando así toda la construcción como si fuera de una sola pieza: «domus Dei... credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur» (198). Por eso recomienda el Apóstol a los fieles que estén bien enraizados y fundamentados en la caridad, *in caritate radicati et fundati*, porque «sicut arbor sine radice et domus sine fundamento de facili ruit, ita spirituale aedificium, nisi sit in caritate fundatum et radicatum, durare non potest» (199); y que la estimen y procuren sobre todas las demás virtudes, por ser su vínculo de perfección (200). «Per omnes virtutes—comenta Santo Tomás—homo perficitur, sed caritas *connectit* eas invicem, et facit eas *perseverantes*, et ideo dicitur *vinculum*... Sed addit, *perfectionis*; quia tunc est unumquodque perfectum quando *adhaeret fini ultimo*, scilicet *D.o*, quod facit caritas» (201). «Caritas autem compara-

(194) Summa theol. II-II, q. 23, a. 2.

(195) In III Sent. d. 31, q. 1, a. 3, arg. 1 sed contra, n.º 55.

(196) Quaest. disp. De caritate, a. 10 ad 4.

(197) Summa theol. III, q. 70, a. 4 o.

(198) San Agustín, Sermo 27, n.º 1. ML. 38, 178.

(199) Santo Tomás, in Ephes. 3, 17; lect. 4 in fine, ed. cit., p. 40-41.

(200) Coloss. 3, 14.

(201) In Coloss. 3, 14, lect. 3, ed. cit., p. 140 a.

tur fundamento et radici; in quantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliae virtutes» (202).

Ni la fe misma es verdadero fundamento, ni la esperanza verdadera columna que se yergue, si no están ensambladas y unidas fuertemente por el cemento de la caridad. «Ad rationem fundamenti non solum requiritur quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus aedificii connexum; non enim esset fundamentum, nisi ei aliae partes aedificii cohaerent. Connexio autem spiritualis aedificii est per caritatem, secundum illud Coloss. 3, 14: super omnia caritatem habete, quae est vinculum perfectionis» (203).

Tampoco dan frutos de vida eterna si no están injertadas en la caridad y alimentadas por su savia, porque la caridad es raíz de todas las virtudes: «caritas est radix fidei et spei, in quantum dat eis perfectionem virtutis» verdaderamente meritoria de vida eterna (204). «Ut enim multi arboris rami ex una radice prodeunt, sic multae virtutes ex una caritate generantur; nec habet aliquid viriditatis ramus boni operis, si non manet in radice caritatis» (205).

Así, pues, «caritas ideo dicitur radix omnium virtutum quia coniungit Deo, qui est ultimus finis. Unde sicut finis est principium omnium operabilium, ita caritas est principium omnium virtutum» (206).

Permítasenos citar también estas hermosas y profundas palabras de San Alberto Magno: «caritas dicitur radix in qua tota planta vitae et aliarum virtutum capit incrementum dulcedinis. Nihil enim facit suave iugum difficultatis in omnibus aliis nisi affectus bonitatis divinae, qui est caritas: et secundum hunc modum est ipsa principium quoddam; sed alio modo est finis [consummationis sive perfectionis] ad quem ordinantur virtutes» (207). «Et ideo dicit Apostolus, Coloss. 3, 14, quod caritas est vinculum perfectionis.

(202) Summa theol. II-II, q. 23, a. 8 ad 2.

(203) Op. cit., II-II, q. 4, a. 7 ad 4.

(204) Op. cit., I-II, q. 65, a. 5 ad 2. Cf. I Cor. 13, 1-3.

(205) San Gregorio Magno, Homil. in Evang., li. II, homil. 27, n.º 1. ML. 76, 1205; Santo Tomás, in Joan. 15, 12, lect. 2, ed. cit., p. 407 b.

(206) Santo Tomás, in II Cor. 12, 7, lect. 3, ed. cit., p. 509 b.

(207) In III Sent. d. 27, a. 4 ad 2 contra definitionem Apostoli, ed. cit., t. 28, p. 521-522.

Et hoc accidit dupliciter. Uno modo, *effective*: et ille modus est facilis, quia coniungit cum fine ultimo; et sic *dicitur finis et vinculum*, quia *finiendo ligat* cum perfecto Summo. Alio modo, et obscurius, quia ipsa est finis ad quem tendunt omnes, *ut in ipsa coniungantur perfectioni*: omnes enim sunt ad hoc, *ut affectus coniungatur Summo Bono*. Est autem ultima coniunctio per amorem...; ergo omnes virtutes et praecepta et opera sic tendunt in ipsam, et per ipsam iunguntur fini, et sic ipsa est finis aliorum» (208).

Otra razón de esta firmeza y estabilidad puede deducirse de lo dicho anteriormente. Todo orden depende de su principio. Todo principio debe ser fijo y estable. «In omnibus naturae operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia et rectitudinem conservantia: principia enim manere oportet... Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quae sunt a principiis, nisi principia essent firmiter stabilita» (209). Y la firmeza del orden es proporcional a la solidez del principio en que se funda. Siendo, pues, el principio de todo el orden de la caridad Dios mismo según su razón formal más perfecta y elevada, síguese que dicho orden es de suyo tan fuerte como Dios. La caridad, por tanto, que se especifica por ese principio, es de suyo tan divinamente fuerte como Dios, y comunica formalmente al orden por ella establecido esa incommovible fortaleza, o sea una tranquilidad imperturbable (210).

Añádase a esto que la caridad unifica todos los afectos del hombre, orientándolos hacia un solo bien capaz de llenar colmadamente todas sus aspiraciones, rebasándolas, que es Dios mismo beatificante, y uniéndole estrechamente con El, quedando de esta suerte aquietados todos sus anhelos en un descanso completo y apacible, es decir, en la tranquilidad más perfecta. «Amor Dei—dice Santo Tomás—est congregativus, in quantum affectum hominis a multis ducit in unum; et ideo virtutes, quae ex amore Dei causantur, connexionem habent» (211). «Qui enim

(208) Ibid. ad 1 contra definitionem Apostoli, p. 521 b.

(209) Santo Tomás, Quæst. disp. De Veritate, q. 16, a. 2 c.

(210) «In quantum homines per caritatem deiformes efficiuntur, sic sunt supra homines, et eorum conversatio in caelis est» (Santo Tomás, in III Sent. d. 27, q. 2, a. 1 ad 9, n.º 115).

(211) Summa theol., I-II, q. 73, a. 1 ad 3.

diligit Deum, pacem perfectam habet, [iuxta illud] Psalmi 118, 165: pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum. Et hoc ideo est, quia solus Deus sufficit ad implendum desiderium nostrum. Deus enim maior est corde nostro, sicut dicit Apóstolus [Cf. I Cor., 2, 9]. Et ideo dicit Augustinus in I Confes., cap. 1: fecisti nos, Domine ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te» (212).

La caridad, por consiguiente, causa de suyo y de la manera más perfecta en el sujeto que la posee, todas las condiciones de la verdadera paz: orden de todos sus afectos y pensamientos en Dios, que es su máximo y primer principio, y comunicación de Dios mismo como fuente de vida eterna con plena satisfacción de todas sus legítimas aspiraciones en quietud y sosiego imperturbables.

San Agustín expresó esta excelsa condición de la caridad en términos de un vigor y de una belleza incomparables. La caridad es el orden de todas las virtudes, y éstas no son otra cosa que el orden de la caridad: «mihi videtur quod definitio brevis et vera virtutis *ordo est amoris*» (213). «Si enim Deus est summum hominis bonum, quod negare non potestis, sequitur profecto quoniam summum bonum appetere est bene vivere, ut nihil sit aliud bene vivere quam toto corde, tota anima, tota mente Deum diligere: a quo existit ut incorruptus in eo amor atque integer custodiatur, quod est temperantiae; et nullis frangatur incommodis, quod est fortitudinis; nulli alii serviat, quod est iustitiae; vigilet in discernendis rebus ne fallacia paulatim dolusve subrepat, quod est prudentiae» (214).

La caridad ordena las virtudes, las virtudes ordenan los afectos del hombre, el orden de esos afectos es la paz; la caridad, por tanto, es la fuente de la verdadera paz: «sine caritate, nulla pax est; et manifestum est, quia qui diviserunt pacem, non habebant caritatem» (215).

(212) Santo Tomás, De duobus praeceptis caritatis et decem legi praeceptis. Opuscula, ed. Mandonnet, t. 4, p. 417.

(213) De Civitate Dei, lib. 15, cap. 22. ML. 41, 467.

(214) De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus monachaeorum, lib. 1, cap. 25, n.º 46. ML. 32, 1330-1331. Cf. ibid., cap. 15, n.º 25, col. 1322.

(215) Enarratio in Psalm. 127, 3, n.º 13. ML. 37, 1685.

Y comentando la séptima bienaventuranza, bienaventurados los pacíficos porque esos serán llamados hijos de Dios, escribe : «in pace perfectio est, ubi nihil repugnat ; et ideo filii Dei pacifici, quoniam nihil resistit Deo, et utique filii similitudinem Patris habere debent. Pacifici autem in semetipsis sunt qui omnes animi sui motus componentes et subiicientes rationi, idest menti et spiritui, carnalesque concupiscentias habentes edomitas, fiunt regnum Dei : in quo ita sunt ordinata omnia, ut id quod est in homine praecipuum et excellens, hoc imperet ceteris, non reluctantibus quae sunt nobis bestiisque communia ; atque idipsum quod excellit in homine, idest mens et ratio, subiiciatur potiori, quod est Ipsa Veritas, Unigenitus Filius Dei. Neque enim imperare inferioribus potest nisi superiori se ipse subiiciat.

Et haec est pax quae datur in terra hominibus bonae voluntatis ; haec vita consummati perfectique sapientis. De huiusmodi regno pacatissimo et ordinatissimo missus est foras princeps huius saeculi, qui perversis inordinatisque dominatur. Hac pace intrinsecus constituta atque firmata, quascumque persecutiones ille, qui foras missus est, forinsecus concitaverit, auget gloriam quae secundum Deum est ; non aliquid in illo aedificio labefactans, sed, deficientibus machinis suis, innotescere faciens quanta firmitas intus exstructa sit. Ideo sequitur : beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum» (216).

Lo cual completa en otra parte, diciendo : «qui sunt pacifici ? Qui pacem faciunt. Vides discordes ? Esto inter illos minister pacis. Loquere bona huic de illo, et illi de isto. Audis mala de uno ipsorum ab altero tamquam ab irato ? Noli prodere : preme auditum ab irato covicium, da concordiae fidei consilium.

Sed et si vis pacificus esse inter duos discordantes amicos tuos, a te incipe esse pacificus : te ipsum pacare debes intus, ubi tecum forsitam cotidiana dimicatione rixeris. Annon habebat in semetipso rixam qui dicebat : caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem ; haec enim sibi invicem adversantur, ut non ea quae vultis faciatis» (217). Verba sunt Apostoli :

(216) De Sermone Domini in Monte, secundum Mtt., cap. 5, lib. 1, cap. 2, n.º 9. ML. 34, 1233.

(217) Gal. 5, 17.

condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem ; video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati quae est in membris meis (218). Si ergo est in ipso intus homine cotidiana quaedam rixa, et id agit pugna laudabilis ne potiora ab inferioribus superentur, ne vincat libido mentem, ne vincat concupiscentia sapientiam, ipsa est pax recta quam debes facere in te ut inferioribus imperet quod melius est in te. Illud est autem in te melius ubi est imago Dei. Haec mens vocatur, intelligentia vocatur ; ibi ardet fides, ibi firmatur spes, ibi accenditur caritas. Vult autem mens tua idonea esse vincere libidines tus ? Subdatur maiori, et vincet inferiorem ; et erit pax in te vera, certa, ordinatissima. Qui est ordo pacis huius ? Deus imperat menti, mens carni : nihil ordinatius» (219).

Y ese orden, y esa paz son resistentes a toda prueba, porque proceden de la caridad, que es fuerte como la muerte. «Fiat pax in virtute tua. O Jerusalem ! O civitas quae aedificaris ut civitas, cuius participatio tua in idipsum ! Fiat pax in virtute tua, fiat pax in dilectione tua : quia virtus tua, dilectio tua. Audi Cantica canticorum (220) : valida est sicut mors dilectio. Magnum verbum, fratres, valida est sicut mors dilectio. Magnificentius exprimi non potuit fortitudo caritatis quam ut diceretur : valida est sicut mors dilectio.

Quis enim resistit morti, fratres ? Intendat Caritas Vestra : resistitur ignibus, undis, ferro, resistitur potestatibus, resistitur regibus ; venit una mors, quis ei resistit ? Nihil illa fortius. Propterea viribus eius caritas comparata est, et dictum est : valida est sicut mors dilectio. Et quia ipsa caritas occidit quod fuimus ut simus quod non eramus, facit in nobis quamdam mortem dilectio. Ipsa morte mortuus erat qui dicebat : mundus mihi crucifixus est, et ego mundo (221) ; ipsa morte mortui erant quibus dicebat : mortui enim estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo (222). Valida est sicut mors dilectio.

(218) Rom. 7, 22-23.

(219) Sermo de octo sententiis beatitudinum ex Evangelio, n.º 12, ed. G. Movin, O. S. B., p. 532-633. Romae, 1930.

(220) Cant. 8, 6.

(221) Gal. 6, 14.

(222) Coloss. 3, 3.

Si ergo valida est, fortis est et magnae virtutis, et ipsa est virtus, et per ipsam reguntur infirmi a firmis, terra a caelo, populi a sedibus: ideo fiat pax in virtute tua, fiat pax in dilectione tua. Et per istam virtutem, per istam dilectionem, per istam pacem, fiat abundantia in turribus tuis, idest in excelsis tuis. Pauci enim sedebunt in iudicio: sed multi ad dexteram positi facient populum civitatis illius. Multi enim pertinebunt ad singulos quosque excelsos, a quibus recipiantur in tabernacula aeterna: et erit abundantia in turribus eius. Plenitudo, autem deliciarum et sufficientia divitiarum, ipse Deus; ipse idipsum; ipse, cuius participatio est civitatis in idipsum; ipsa erit et abundantia nostra. Sed unde? Per caritatem, hoc est, per virtutem». (223).

Santo Tomás recogió ese hondo pensamiento de la Escritura y de San Agustín, condensándolo en estas palabras: «pax nihil est aliud quam tranquillitas ordinis; tunc enim aliqua dicuntur pacem habere, quando eorum ordo inturbatus manet.

In homine autem est triplex ordo, scilicet hominis ad seipsum, hominis ad Deum, et hominis ad proximum; et sic est *triplex pax* in homine: *quaedam intrinseca*, secundum quam pacificatur *sibi ipsi*, absque perturbatione virium, [iuxta illud] Psalmi 118, 165: *pax multa diligentibus legem tuam*, et non est illis scandalum; *alia est* per quam homo pacificatur *Deo*, totaliter eius ordinationi subiectus, [secundum illud] Rom. 5, 1: *iustificati igitur ex fide, pacem habeamus ad Deum*; *tertia pax est ad proximum*, [iuxta illud] Heb. 12, 14: *pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam*.

Sed notandum, quod in nobis tria ordinari debent, scilicet intellectus, voluntas et appetitus sensitivus, ut videlicet voluntas dirigatur secundum mentem seu rationem, appetitus vero sensitivus secundum intellectum et voluntatem. Et ideo Augustinus in libro *De verbis Domini*, pacem sanctorum definiens, dicit: «pax est serenitas mentis, tranquillitas animae, simplicitas cordis, amoris vinculum, consortium caritatis». Ut *serenitas mentis* referatur *ad rationem*, quae debet esse libera, non ligata nec absorpta aliqua inordinata affectione; *tranquillitas animi* referatur *ad sensitivam*, quae debet a molestatione passionum quiescere:

simplicitas cordis referatur ad voluntatem, quae debet in Deum, obiectum suum, totaliter ferri; *amoris vinculum* referatur ad proximum; *consortium caritatis*, ad Deum.

Hanc autem pacem hic sancti habent, et habebunt in futuro: sed hic quidem imperfecte, quia nec ad nos, nec ad Deum, nec ad proximum, pacem sine perturbatione aliqua possumus habere; sed in futuro habebimus eam perfecte, quando sine hoste regnabimus, ubi numquam poterimus dissentire» (224).

III

LA EUCARISTIA ES EL SACRAMENTO DE LA PAZ

Si, pues, la Eucaristía, como Sacrificio y como Sacramento, es por excelencia el Sacramento de la caridad, y ésta es por antonomasia y de la manera más acabada la virtud de la paz, síguese que la Eucaristía, como Sacrificio y como Sacramento, es por excelencia el Sacramento de la Paz.

San Agustín la llama así expresamente. «Nihil hic de nostro afferamus, ipsum Apostolum identidem audiamus, qui cum de isto Sacramento loqueretur, ait: unus panis, unum corpus multi sumus (225). Intelligite et gaudete: unitas, veritas, pietas, caritas. *Unus panis*: quis est iste panis? Unum corpus multi. Recolite quia panis non fit de uno grano, sed de multis...

Hoc Apostolus de pane dixit. Iam de calice quid intelligeremus, etiam non dictum, satis ostendit. Sicut enim ut sit species visibilis panis multa grana in unum consperguntur, tamquam illud fiat quod de fidelibus ait Scriptura, erat illis anima una et cor unum in Deum (226): *sic et de vino*. Fratres, recolite unde fit vinum. Grana multa pendent ad botrum, sed liquor granorum in unitate confunditur.

Ita et Dominus Christus nos significavit, nos ad se pertinere voluit, *mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa conse-*

(224) In Joan. 14, 27, lect. 7, ed. cit., p. 397-398. Cf. in Mtt. 5, 9, ed. cit., p. 77.

(225) I Cor. 10, 17.

(226) Act. 4, 32.

cravit. Qui accipit mysterium unitatis, et non tenet *vinculum pacis*, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se» (227). «Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis» (228). «Habentes ergo vitam in illo, in carne una eritis cum illo. Neque enim hoc Sacramentum Christi corpus ita commendat, ut vos inde seiungat... Hoc est illud *totum*, quod graece dicitur *ólon*, ubi, custodientes *vinculum pacis*, eritis *secundum totum*, quod *kathólon* vocatur, et unde catholica [ecclesia] nominatur» (229). «Unum estote et vos, diligendo vos, tenendo unam fidem, unam spem, individuum caritatem. Haeretici quando hoc accipiunt, testimonium contra se accipiunt, quia illi quaerunt divisionem, cum panis iste indicet unitatem» (230).

Y en otra parte: «quomodo autem de singulis granis in unum congregatis et quodammodo sibimet consparsione commixtis fit unus panis, sic fit unum corpus Christi *concordia caritatis*. Quod autem habet corpus Christi in granis, hoc sanguis in acinis: nam et vinum de pressura exit, et quod in multis singillatim erat, in unum confluit, et fit vinum. Ergo et in pane et in calice *mysterium est unitatis*» (231). «Unus enim panis *sacramentum est unitatis*, quoniam sicut Apostolus dicit, unus panis unum corpus multi sumus (232). Proinde ecclesia catholica sola corpus est Christi, cuius ille caput est salvator corporis sui (233). Extra hoc corpus neminem vivificat Spiritus Sanctus, quia sicut ipse dicit Apostolus, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis (234). *Non est autem particeps divinae caritatis qui hostis est unitatis*» (235). «Non sunt quippe in eo *vinculo pacis*, quod illo exprimitur Sacramento» (236).

(227) Sermo 272. ML. 38, 1248.

(228) Sermo 227. ML. 38, 1099.

(229) Sermo de Sacramentis in die Paschae, nrís. 4-5, ed. G. Morin, Op. cit., p. 20, 6-8, 24-26.

(230) Tractatus de Sacramentis fidelium, n.º 2, ibid., p. 30, 20-24.

(231) Tractatus de Dominica Sanctae Paschae, n.º 2, ibid., p. 463, 22-27.

(232) I Cor. 10, 17.

(233) Ephes. 5, 23.

(234) Rom. 5, 5.

(235) Epistula 185, cap. 11, n.º 50. ML. 33, 815.

(236) De Civitate Dei, lib. 21, cap. 25, n.º 2. ML. 41, 741.

Finalmente escribe: «non potest vivere corpus Christi nisi de Spiritu Christi. Inde est quod exponens nobis Apostolus Paulus hunc panem, unus panis, inquit, unum corpus multi sumus (237). O Sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritas! Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur. Non abhorreat a compage membrorum, non sit putre membrum quod resecari mereatur, non sit distortum de quo erubescatur: sit pulchrum, sit aptum, sit sanum; haereat corpori, vivat Deo de Deo; nunc laboret in terra, ut postea regnet in caelo.

Litigabant ergo iudaei ad invicem, dicentes: quomodo potest hic carnem suam nobis dare ad manducandum? (238). Litigabant utique ad invicem, quoniam *panem concordiae* non intelligebant nec sumere volebant: nam *qui manducant talem panem, non litigant ad invicem*; quoniam unus panis, unum corpus multi sumus. Et *per hunc panem facit Deus unius modi habitare in domo* [Psalm. 67, 7]» (239).

Lo mismo enseña Santo Tomás: «Hoc enim *Sacramentum est sanctitatis et pacis*... quae exsuperat omnem sensum... et pertinet ad *caritatem*» (240). «Ad caritatem autem Sacramentum Eucharistiae praecipue pertinet, cum sit Sacramentum Ecclesiasticae unionis, continens illum in quo tota Ecclesia unitur et consolidatur, scilicet Christum. Unde Eucharistia est quasi quaedam caritatis origo sive vinculum» (241). «Eucharistiae Sacramentum... est *Sacramentum pacis* nobis factae per effusionem sanguinis Christi» (242).

El bautismo y la penitencia causan también la paz, pero más bien la paz individual que la social, y ésto de una manera indirecta y negativa—de modo parecido a la justicia entre las virtudes—, en cuanto que ambos quitan los obstáculos e impedimentos de la paz con Dios, que son los pecados, pues el bautismo borra el pecado original, y la penitencia los pecados persona-

(237) I Cor. 10, 17.

(238) Joan. 6, 53.

(239) In Joan. 6, 51-53, tract. 26, nris. 13-14. ML. 35, 1613.

(240) In IV Sent. d. 8, expos. textus, n.º 289.

(241) Op. cit., d. 45, q. 2, a. 3, q1a. 1 c.

(242) Op. cit., d. 25, q. 2, a. 2, q1a. 2.

les: pero la Eucaristía produce directa y positivamente la paz individual y la social, en cuanto que causa de la manera más perfecta y completa todas las condiciones de la verdadera paz.

I. COMO SACRIFICIO, en cuanto que Jesucristo, con su muerte de cruz, que se renueva incruentamente en el Altar, satisfizo sobreabundantemente por los pecados de todos los hombres, venció totalmente a todos los enemigos de nuestra alma, demonio, mundo y carne, y nos reconcilió plenamente con el Padre, siendo además mediador y abogado nuestro ante el divino acatamiento en perenne oblación de Sí mismo como Hijo Unigénito en quien el Padre tiene todas sus complacencias (243). El es verdaderamente nuestra paz, y por El tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu (241). De ese modo causó la paz de todo el género humano con Dios, no sólo quitando los impedimentos de ella, que son los pecados, y dominando a sus perturbadores, que son los tentadores o enemigos del alma, sino también y muy particularmente de un modo directo y positivo, siendo El mismo el lazo de unión entre Dios y nosotros por su propia condición de Dios y Hombre verdadero. Así Cristo, que es cabeza de la Iglesia y salvador de su cuerpo, amándola y muriendo por ella en una cruz, la hizo brillante y hermosa, sin mancha ni arruga alguna, sino limpia e inmaculada (245).

«*Huius corporis caput—dice San Agustín—est Christus, huius corporis unitas nostro Sacrificio commendatur; quod breviter significavit Apostolus, dicens: unus panis, unum corpus multi sumus* (246). Per Caput nostrum reconciliamur Deo, quia in illo est divinitas Unigeniti facta particeps mortalitatis nostrae, ut et nos participes eius immortalitatis essemus» (247).

Como enseña León XIII, «*nihil Deo honorabilius, nihil iucundius potest*» que el Sacrificio Eucarístico. «*Nam divina est quae immolatur hostia: per ipsam igitur tantum Augustae Trinitati tribuimus honoris quantum dignitas eius immensa postulat;*

(243) I Joan. 2, 2; Ephes. 5, 2; Gal. 3, 13; Rom. 3, 25; II Cor. 5, 19; I Tim. 2, 5-6; I Pet. 1, 18; Rom. 8, 34; Heb. 7, 25; Mtt. 3, 17; Joan. 12, 31; 16, 33.

(244) Ephes. 2, 13-22.

(245) Ephes. 5, 23, 25-27.

(246) I Cor. 10, 17.

(247) Epistula 187, cap. 6, n.º 20. ML. 33, 840.

infinitem quoque et pretio et suavitate munus exhibemus Patri, Unigenitum suum; eo fit ut benignitati eius non modo agamus gratiam, sed plane referamus» (248).

Sacrificio principalmente de caridad y de paz: «cum hanc ipsam ob causam de caelis descendisset ut, quod invidia diaboli eversum fuerat, restitueret in hominibus *regnum pacis*, non alio illud voluit niti fundamento nisi *caritatis*. Quare haec saepius: mandatum novum de vobis, ut diligatis invicem (249); hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem (250); haec mando vobis, ut diligatis invicem (251); tamquam si unum hoc suum esset officium et munus, adducere homines ut diligerent inter se... Denique, *e cruce pendens, suum sanguinem in nos omnes exhausit, unde quasi coagulati compactique in unum corpus, sic amaremus inter nos quemadmodum inter membra eiusdem corporis summa amicitia est*» (252).

«Itaque—añade Pío XI—huiusmodi pacem Christus humano generi comparavit, immo etiam, ut tam nervose Paulus, *Ipse est pax nostra*, quia, cum divinae satisfaceret iustitiae carne sua per crucem, *interfecit inimicitias in semetipso... faciens pacem* (253), et omnes atque omnia in se reconciliavit: atque *in ipsa redemptione Paulus non tam iustitiae, ut demum est, quam divinum reconciliationis et caritatis opus considerat atque agnoscit*: Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi (254); sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum Unigenitum daret (255). Ad rem aptissime, ut solet, scribit Angelicus Doctor (256), veram germanamque pacem ad caritatem potius quam ad iustitiam pertinere, cum haec quaecumque pacem impediunt removeat, ut iniurias, ut damna; pax vero sit proprie ac peculiariter caritatis actus» (256).

(248) Encicl. *Mirae caritatis*, ed. cit., p. 316.

(249) Joan. 13, 34.

(250) Joan. 15, 12.

(251) Joan. 15, 17.

(252) Benedicto XV, Encicl. *Ad beatissimi*, de 1 de noviembre de 1914. AAS. 6 (1914), 569.

(253) Ephes. 2, 14-15.

(254) II Cor. 5, 19.

(255) Joan. 3, 16.

(256) Encicl. *Ubi arcano*, de 23 de diciembre de 1922. AAS. 14 (1922), 685-696.

Por eso San Agustín veía representada la inmensa caridad de Cristo con sus cuatro dimensiones de altura, profundidad, longitud y latitud que lo abarcan todo (257), en las cuatro dimensiones de la cruz, culminando todas ellas en la Paz de los hijos de Dios, que sobrepuja a todo sentido: «supereminenter vero scientiae caritatem Christi, eam profecto ubi illa est pax quae praecellit omnem intellectum» (258).

Y Santo Tomás le llama con razón «*Sacramentum pacis nobis factae per effusionem sanguinis Christi*» (259)

2. COMO SACRAMENTO, porque causa en el que la recibe dignamente las tres condiciones requeridas para la verdadera paz.

Primeramente, el ORDEN más completo de todas sus potencias racionales con todos sus actos correlacionados con todos sus objetos. Porque la Eucaristía produce en el que la recibe con las debidas disposiciones, el aumento de todas las gracias y de todas las virtudes junto con la caridad, excitándolas además y moviéndolas a prorrumper en actos más fervorosos y de más subidos quilates: lo cual implica una continua renovación de toda nuestra vida de hombres y de cristianos, y una ordenación cada vez más consciente y eficaz de toda ella hacia su último fin.

«Per hoc Sacramentum—escribe Santo Tomás—, quantum est ex sui virtute, non solum habitus gratiae et virtutis conferitur, sed etiam excitatur in actum, secundum illud II Cor. 5, 14: caritas Christi urget nos. Et inde est quod ex virtute huius Sacramenti anima spiritualiter reficitur per hoc quod anima spiritualiter delectatur et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinae, secundum illud Cant. 5, 1: comedite amici, et bibite; et inebriamini, carissimi» (260).

«Omnium Sacramentorum effectus huic Sacramento possunt adscribi, in quantum perfectio est omnis Sacramenti, habens quasi in capitulo et summa omnia quae alia sacramenta continent singillatim» (261).

Ahora bien, según explicamos anteriormente, las virtudes unidas en la caridad, e informadas y movidas por ella, ordenan

(257) Ephes. 3, 18.

(258) Epistula 147, cap. 14, n.º 34. ML. 33, 611.

(259) In IV Sent. d. 25, q. 2, a. 2, q1a. 2 c.

(260) Summa Theol. III, q. 79, a. 1 ad 2.

(261) In IV Sent. d. 8, q. 1, a. 2, q1a. 2 ad 4, n.º 59.

toda la vida del hombre que las posee, porque «in actibus omnium virtutum est formale id quod est ex parte caritatis; et pro tanto dicitur forma omnium virtutum, in quantum scilicet *omnes* actus omnium virtutum *ordinantur* in summum bonum amatum» (262).

Ella nos transforma en Cristo y nos hace vivir su vida, que era ordenadísima. «Non aliud agit—dice San León Magno—participatio corporis et sanguinis Domini quam ut in id, quod sumimus, transeamus» (263). «Proprius effectus huius Sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum Apostolo, Gal. 2, 20: vivo ego, iam non ego; vivit vero ni me Christus» (264).

Tiene además la virtud de ahuyentar y vencer a todos los enemigos del alma, que pudieran perturbar su paz. *Contra el demonio*, porque «in quantum est quoddam signum passionis Christi per quam victi sunt daemones, repellit omnem daemonum impugnationem. Unde Chrysostomus dicit Super Joannem, hom. 46, M. G. 59, 261: ut leones flammam spirantes, sic ab illa mensa discedimus, terribiles effecti diabolo» (265).

Contra el mundo, diciendo con el Apóstol: «Mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo» (266). «Existimo omnia detrimentum esse propter eminentem scientiam Jesu Christi Domini mei: propter quem omnia detrimentum feci et arbitror ut stercora, ut Christum lucrificiam» (267). Ni le importa saber nada más que a Cristo, y a éste crucificado (268). Lo poseen y lo tienen dentro de sí, que es el vencedor del mundo (269). Por eso la Eucaristía es *contra omnia mundi pericula firmamentum* (Missale Romanum, Missa pro vivis et defunctis, postcommunio).

Contra la carne, porque contra este terrible enemigo—dice León XIII—«praeclarum in divina Eucharistia praesto est remedium. Nam, omnium primum, augendo caritatem, libidinem

(262) Quaest. disp. De caritate, a. 3 c.

(263) Sermo 63. ML. 54, 357.

(264) Santo Tomás, in IV Sent. d. 12, q. 2, a. 1, q. 1 c. n.º 166.

(265) Santo Tomás, Summa theol. II, q. 79, a. 6 c.

(266) Gal. 6, 14.

(267) Philipp. 3, 8.

(268) I Cor. 2, 2.

(269) Joan. 16, 33. Cf. Santo Tomás, in h. l., lect. 8, ed. cit., p. 439-440.

coërcet; ait enim Augustinus: nutrimentum eius [caritatis] est imminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas (270). Praeterea, castissima Jesu caro carnis nostrae insolentiam comprimit, ut Cyrillus monuit Alexandrinus: Christus enim existens in nobis, sopit saevientem in nostris membris carnis legem (271). Quin etiam fructus Eucharistiae singularis et iucundissimus est, quem significavit propheticum illud (272): quid bonum eius [Christi] est, et quid pulchrum est, nisi frumentum electorum et vinum germinans virgines, videlicet sacrae virginitatis forte et constans propositum?» (273). Ella es verdadera *fortitudo fragiliūm* (Postcom. cit.)

Es, pues, la Eucaristía arma eficazísima contra toda clase de enemigos de nuestra alma. Por lo cual la Iglesia recibió en su Liturgia aquella hermosa estrofa de Santo Tomás:

«O salutaris hostia
quae caeli pandis ostium!
Bella premunt hostilia:
da robur, fer auxilium» (274).

Y no solamente establece la Eucaristía el orden perfecto dentro del corazón del que lo recibe dignamente, sino también en sus relaciones con los demás hombres, porque todos ellos están incluidos en el Amor de Cristo Sacramentado, que para todos instituyó este Sacramento, y todos, sin distinción de clases y de condiciones, se pueden acercar a El. Lo cual pondera León XIII con estas palabras: «illud enimvero pulcherrimum ac periucundum est christianae fraternitatis aequalitatisque socialis specimen, promiscue ad Sacra Altaria circumfundi patritium et popularem, divitem et pauperem, doctum et indoctum, eiusdem aequae participes convivii caelestis. Quodsi merito in Ecclesiae fastis hoc primordiis eius vertitur propriae laudi quod multitudinis credentium erat cor unum et anima una (275), sane eos tam eximium bonum debuisse consuetudini

(270) Liber de 83 qq., q. 36. ML. 40, 25. Cf. Santo Tomás, Summa theol. III, q. 79, a. 5 ad 3.

(271) In Joan. 6, 57, lib. 4, cap. 2.

(272) Zach. 9, 17.

(273) Encicl. *Mirae caritatis*, ed. cit., p. 304.

(274) Officium de festo Corporis Christi, hymn. ad Laudes. Opuscula, ed. cit., t. 4, p. 471.

(275) Act. 4, 32.

mensae divinae, obscurum non est: de ipsis enim commemoratum legimus: erant perseverantes in doctrina Apostolorum et in communicatione fractionis panis (276).

Mutuae praeterea inter vivos caritatis gratia, cui a Sacramento Eucharistico tantum accedit roboris et incrementi, Sacrificii praesertim virtute ad omnes permanat qui in sanctorum communione numerantur. Nihil est enim aliud sanctorum communio, quod nemo ignorat, nisi mutua auxilii, expiationis, precum, beneficiorum communicatio inter fideles vel caelesti patria potitos vel igni piaculari addictos vel adhuc in terris peregrinantes, in unam coalescentes civitatem cuius caput Christus, cuius forma caritas...

Sincera igitur caritas quae in salutem utilitatesque omnium omnia facere et pati assuevit, posilit nempe ardetque actuosa ex sanctissima Eucharistia, ubi Christus adest ipse vivus, ubi suo erga nos amoris vel maxime indulget, divinaeque impulsus caritatis impetu suum perpetuo sacrificium instaurat. Ita facile apparet undenam hominum apostolicorum ardui labores, unde tam multae variaeque apud catholicos institutae benemerendi de humana familia rationes sua ducant auspicia, vires, constantiam felicesque exitus» (277).

En segundo lugar, pone en el que lo recibe el PRIMER PRINCIPIO DE ESE ORDEN, que es Cristo, que es Dios mismo, comunicado por este Sacramento. Por él se nos da real, verdadera y sustancialmente todo Jesucristo, todo el Verbo Encarnado, en cuerpo, sangre, alma y divinidad; y con el Verbo, las otras dos personas de la Santísima Trinidad, que vienen a morar como en su templo en el alma del que lo recibe dignamente. Unión íntima con el principio de todo orden, de toda perfección, de toda santidad.

«Huius Sacramenti effectus—dice el Concilio Florentino—quem in anima operatur digne sumentis, est *adunatio hominis ad Christum*. Et quia per gratiam homo *Christo incorporatur et membris eius unitur*, consequens est quod per hoc Sacramentum in sumentibus digne gratia augeatur; omnemque effectum quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem susten-

(276) Act. 2, 4.

(277) Enclcl. *Mirae caritatis*, ed. cit., p. 310.

tando, augendo, reparando et delectando, Sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem: in quo, ut inquit Urbanus Papa (278), gratam Salvatoris nostri recensemur memoriam, a malo retrahimur, confortamur in bono et ad virtutum et gratiarum proficimus incrementum» (279).

Y Santo Tomás escribe a su vez: «perfectio Eucharistiae est *per coniunctionem ad principium sanctitatis*» (280), «ad principium perfectionis» (281); «et gratia huius Sacramenti quantum ad omnia reficit mentem» (282).

«El que come mi carne y bebe mi sangre mora en Mí y Yo en él» (283), es decir, cuando recibe este Sacramento con las debidas disposiciones, se incorpora a Cristo, y Cristo a su vez se le comunica real y verdaderamente. Al tomar el cuerpo y la sangre de Cristo—dice San Cirilo de Jerusalén—nos hacemos concorporales y consanguíneos suyos, portadores de Cristo y participantes de la naturaleza divina (284). Llevamos dentro de nosotros al Príncipe de la paz (285), al que nos dejó la paz como su testamento (286), y cuyo reino es reino de amor y de paz: *regnum dilectionis et pacis* (287).

Por último, la Eucaristía causa en el que la recibe con las debidas disposiciones la saciedad más completa de todos sus anhelos de felicidad, junto con el gozo más perfecto y la ESTABILIDAD O TRANQUILIDAD más inquebrantable en esa vida ordenadísima según Dios.

Aplicando a este Sacramento aquellas palabras del Salmo 21, 27, *edent pauperes et saturabuntur, et laudabunt eum omnes qui requirunt eum; vivent corda eorum in saeculum saeculi*, dice el Santo Doctor que en ellas se señalan tres efectos de la Eucaristía en el que dignamente la recibe, a saber, la saciedad plena, la alegría desbordante y la vida eterna.

(278) Constitución *Transiturus* de 11 de agosto de 1264, ed. cit., p. 28.

(279) Denz.-Umberg, n.º 698.

(280) In IV Sent. d. 8, q. 1, a. 2, q1a. 1 ad 2, n.º 49.

(281) Ibid., a. 3, q1a. 1 ad 2, n.º 79.

(282) Summa theol. III, q. 73, a. 6 c.

(283) Joan. 6, 57.

(284) Catecheses mystagogicae, Catech. 4, n.º 3, ed. cit., p. 26.

(285) Js. 9, 6.

(286) Joan. 14, 27.

(287) Misal Romano, Prefacio de la Misa de Cristo Rey.

La saciedad plena—*saturabuntur*—, «quia quiescet desiderium suum in plenitudine gratiarum, quam per hoc Sacramentum acquirunt».

La alegría desbordante, manifestada en cánticos de alabanza—*et laudabunt*—, «quia laus sequitur ex laetitia...; satiety autem desiderii causat delectationem».

La vida eterna—*vivent corda eorum in saeculum saeculi*—, porque, como dice el mismo Cristo, «si quis manducaverit ex hoc pane, *vivet in aeternum*» (288). Vivirán eternamente sus *corazones*, porque «quamvis corpora moriantur imitando passionem Christi, tamen *corda vivent*» 289.

Y en otra parte escribe: «ex virtute huius Sacramenti anima spiritualiter reficitur per hoc quod anima delectatur et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinae, secundum illud Cant. 5, 1: comedite amici, et bibite: et inebriamini, carissimi» (290).

Pero sobre todo son expresivas sus palabras en el Oficio de la Eucaristía. «O pretiosum et admirabile convivium, salutiferum et omni suavitate repletum!» (291).

Salutifero, porque «nullum Sacramentum est isto salubrius, quo purgantur peccata, virtutes augentur, et mens omnium spiritualium charismatum abundantia impingatur» (292).

Henchido de toda suavidad, porque «suavitatem huius Sacramenti nullus exprimere sufficit, per quod spiritualis dulcedo in suo fonte gustatur» (293).

Por eso exclama arrebatado «O quam suavis est, Domine, spiritus tuus, qui ut dulcedinem tuam in filios demonstrares, pane suavissimo de caelo praestito esurientes replebis bonis, fastidiososque divites dimittis inanes!» 294).

E igualmente Urbano IV: «in hac itaque sacratissima commemoratione adsunt nobis suaviter gaudium simul et lacrymae, quia in ea gaudemus pie lacrymantes et lacrymamus devote

(288) Joan. 6, 52.

(289) In Psal'm. 21, 27, Opera, ed. de Venecia, 1693, t. 13, fol. 27 r.

(290) Summa theol. III, q. 79, a. 1 ad 2.

(291) Ad Matut., lect. 2, ed. cit. p. 465.

(292) Ibid., lect. 3, p. 465.

(293) Ibid., lect. 4, p. 466.

(299) Ad I Vesperas, ant. ad Magnificat, p. 463.

gaudentes, laetas habendo lacrymas et laetitiam lacrymantem. Nam et cor, ingenti perfusum gaudio, dulces per oculos stillat guttas. O divini amoris immensitas, divinae pietatis superabundantia, divinae affluentia largitatis!... Hic est cibus qui plene reficit, vere nutrit summeque impinguat, non corpus sed cor, non carnem sed animam, non ventrem sed mentem» (295).

Los efectos saludables de este Sacramento se comunican a todas las potencias del alma, divinizándolas y asemejándolas a las de Cristo. Respecto de los cuales merecen citarse estas bellísimas palabras de San Alberto Magno: «delatio autem ad membra spiritualiter perficitur quando cibus iste singulis virtutibus cordis immittitur, ut in ratione sit claritas lucis, in voluntate fervor dilectionis, in memoria conservatio meditationis absque oblivione, in concupiscibili desiderium boni, in irascibili dedignatio peccati, in sensibili imaginatio exempli [Christi se pro nobis tradentis], in tota anima dulcedo spiritualis cibi... Unio autem perficitur in hoc quod Christo unimur et spiritu eius vivificamur; quia iste cibus non mutatur in nos sed nos in ipsum, et meliores efficimur, [iuxta illud] Joan. 17, 23: ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum; [et illud] I Cor. 6, 17: qui adhaeret Deo, unus spiritus est» (296).

Al propio tiempo confiere la máxima estabilidad a este orden soberano. *Primero*, porque contiene realmente al primer principio de todo orden y al Supremo Bien en que descansa definitivamente el corazón humano, y así comunica al hombre una paz que sobrepuja a todo sentido y que nada puede turbar. De este principio de todo orden, en el cual está la verdadera paz eminentemente, se deriva la tranquilidad «primo et perfectius in beatos, in quibus nulla est perturbatio nec culpa nec paenae; et consequenter derivatur ad sanctos viros: et quanto [quis] est magis sanctus, tanto minus patitur perturbationem mentis, [iuxta illud] Psalmi 118, 165: pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum; sed perfecta est in beatis... Quia vero cor nostrum ab omni perturbatione non potest esse alienum nisi per Deum, oportet quod per ipsum fiat. Unde dicit: *Dei*. Et hoc,

(295) Constitución *Transiturus*, ed. cit. p. 28, 25-32; p. 29, 29-32.

(296) In Joan. 6, 54, t. 24, p. 273-274.

secundum quod consideratur in ipso principio, exsuperat omnem sensum creatum» (297).

Dios igualmente se llama *Dios de la paz*, porque sólo El puede saciar plenamente al corazón del hombre: «quod nihil potest esse praeter Deum, [iuxta illud Psalmi 102, 5]: qui replet in bonis desiderium tuum» (298).

Segundo, porque la Eucaristía es el alimento espiritual del alma que la transforma en Cristo. Ahora bien, a diferencia del alimento corporal, que es corruptible como el cuerpo, el alimento espiritual del alma es incorruptible como ella misma, mayormente considerando que este divino manjar no se convierte en el alma, sino que transforma el alma en Sí mismo, que es por naturaleza eterno e incorruptible: «qui quidem cibus est ipse Deus, in quantum est veritas contemplanda et bonitas amanda, quibus reficitur spiritus» (299). No es un alimento que perece, sino que permanece eternamente (300).

Tercero, porque es fuente de inmortalidad, en cuanto que no solamente da la vida eterna al alma, sino que es también principio y raíz de la inmortalidad del mismo cuerpo, que será resucitado para que participe de la eterna felicidad del alma: «causat indeficientem vitam in sumente» (301); «et ideo non solum est causa resurrectionis animarum, sed etiam corporum» (302), según la palabra del Señor: quien come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna, y Yo le resucitaré en el día postrero (303). «Est ergo magna utilitas huius cibi, quia dat vitam aeternam animae; sed etiam magna est, quia dat vitam aeternam etiam corpori» (304).

Es medicina de inmortalidad y remedio contra la muerte, como dice San Ignacio Mártir (305): lo es también contra las enfermedades del cuerpo. Escribe a este propósito Santa Teresa: «¿pensáis que no es mantenimiento aún para estos cuerpos este

(297) Santo Tomás, in Philipp. 4, 7, lect. 1, ed. cit., p. 108-109.

(298) Santo Tomás. II Thess. 3, 16, lect. 2, ed. cit., p. 182 b.

(299) Santo Tomás, in Joan. 6, 27, lect. 3, ed. cit., p. 185 b.

(300) Joan. 6, 27.

(301) In Joan. 6, 55, lect. 7, p. 201 b.

(302) Ibid., p. 202 a.

(303) Joan. 6, 55.

(304) In Joan. 6, 55, lect. 7, p. 202 a.

(305) Ad Ephesios, 20, 2, ed. F. Funk, Patres Apostolici, t. 2, p. 204. Tubinga, 1881.

santísimo manjar, y gran medicina aún para los males corporales? Yo sé que lo es, y conozco una persona [—era ella misma—] de grandes enfermedades que estando muchas veces con graves dolores, como con la mano se le quitaban y quedaba buena del todo. Esto muy ordinario, y de males muy conocidos, que no se podían fingir a mi parecer» (306).

Finalmente, porque ahuyenta y derrota a todos los enemigos de nuestra alma capaces de turbar su paz en Cristo, como son el demonio, el mundo y la carne. Al contacto de Cristo, que los venció en la cruz y que está dentro de nuestro pecho cuando comulgamos, quedan derrotados y reducidos a la impotencia, según expusimos anteriormente (pp. 218-219).

Así, pues, por estar unidos estrechamente a Cristo, que es principio y fuente de todas las virtudes y de todo el orden de nuestros afectos y pensamientos, por impedir eficazmente que nuestros enemigos lo turben o deshagan, por colmarnos de todos sus dones y dulcedumbres, y finalmente por ser el arra y prenda de nuestra bienaventuranza total de alma y cuerpo en que descansará completamente nuestro corazón, la Eucaristía causa en nuestras almas una tranquilidad imperturbable.

Santo Tomás expresó todo esto con su brevedad y densidad acostumbradas en aquella antífona: «O sacrum convivium, in quo *Christus sumitur*! Recolitur *memoria passionis eius*, mens impletur *gratia*, et *futurae gloriae nobis pignus datur*» (307).

Con razón, pues, la Eucaristía es llamada «*Sacramentum pacis nobis factae per effusionem sanguinis Christi*» (308). Por ella «*homo in seipso confirmatur*» (309), y se une a Cristo «*per fidem et caritatem, ita quod transformatur in ipsum et efficitur eius membrum: non enim cibus iste convertitur in eum qui sumit, sed manducantem convertit in se...* Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians» (310). El es nuestra paz, «*quia quidquid pacis est in nobis, cansatur a Chris-*

(306) Camino de Perfección cap. 34. Obras, ed. Silverio, t. 3, p. 163.

(307) Officium de festo Corporis Christi, II Vesper., antiph. ad Magnificat, ed. cit., p. 472.

(308) Santo Tomás, in IV Sent. d. 25, q. 2, a. 2, qñl. 2 c.

(309) Santo Tomás, Summa theol. III, q. 72, a. 9 ad 2.

(310) Santo Tomás, in Joan. 6, 55, lect. 7, ed. cit., p. 202 a.

to» (311): «sive in mundo sive in patria, tota pax sanctorum pervenit eis per Christum» (312). «Et inde est quod homines mundani, qui Deo per amorem non sunt coniuncti, habent tribulationes absque pace; sed sancti qui Deum per amorem habent in corde, etsi ex mundo habeant tribulationes, in Christo habent pacem» (313).

Esta paz en Cristo y en Dios, que se nos comunica por este Sacramento mediante su efecto propio, que es la caridad, es el fin de todo el Evangelio, y toda nuestra razón de ser en este mundo y en el otro. «Finis enim Evangelii est pax in Christo, [secundum illud] Psalmi 118, 165: pax multa diligentibus legem tuam...; finis enim noster hic debet esse, ut pacem habeamus in Deo» (314).

Paz en Dios por Cristo, y con todos los hombres por el mismo Cristo en el mismo Dios. «Proprius enim effectus Dei est facere pacem. Non enim est Deus dissensionis, sed pacis (315); item: pacem habete, et Deus pacis et dilectionis erit vobiscum (316).

Pax enim nihil est aliud nisi unitas affectuum, quos unire est proprium solius Dei; quia per caritatem, quae a solo Deo est, uniuntur corda. Deus enim novit colligere et unire, quia Deus est caritas, quae est vinculum perfectionis. Unde ipse habitare facit unanimes in domo (317). Homo inter se et Deum pacem fecit per mysterium Christi» (318) en la cruz, renovado y continuado en la Eucaristía.

Paz y unidad de todos los miembros del Cuerpo místico de Cristo entre sí y con su Cabeza, causadas por este Santísimo Sacramento, que es como el alma de ese mismo Cuerpo, según expresión de León XIII: «ipsam denique est velut anima Ecclesiae» (319). Por lo cual se comprende el ruego e invitación in-

(311) Santo Tomás, in Ephes. 2, 14, lect. 5, ed. cit., p. 26 b. Cf. in Hebr. 13, 20, lect. 3, ed. cit., p. 451.

(312) Santo Tomás, in Joan. 14, 27, lect. 7, ed. cit., p. 398.

(313) Op. cit., in 16, 33, lect. 8, p. 439 b.

(314) Ibid.

(315) I Cor. 14, 33.

(316) II Cor. 13, 11.

(317) Psalm. 67, 7.

(318) Santo Tomás, in Heb. 13, 20, lect. 3, ed. cit., p. 451 a.

(319) Encicl. *Mirae caritatis*, ed. cit., p. 312.

sistente del Concilio Tridentino «ut omnes et singuli qui christiano nomine censentur, in hoc *unitatis signo*, in hoc *vinculo caritatis*, in hoc *CONCORDIAE SYMBOLO*, iam tandem aliquando conveniant et concordent, *memoresque* tantae maiestatis et *tam eximii amoris Jesu Christi Domini nostri*, qui *dilectam animam suam in nostrae salutis pretium et carnem suam nobis dedit ad manducandum*, haec sacra mysteria corporis et sanguinis eius ea fidei constantia et firmitate, ea animi devotione, ea pietate et cultu credant et venerentur, *ut panem illum supersubstantialem frequenter suscipere possint*, ET IS VERE EIS SIT ANIMAE VITA ET PERPETUA SANITAS MENTIS, cuius *vigore confortati ex huius miserae peregrinationis itinere ad caelestem patriam pervenire valeant*, eundem panem Angelorum, quem modo sub sacris velaminibus edunt, *absque ullo velamine manducaturi*» (320).

Por él nos unimos íntimamente con nuestra Cabeza. «Sumus enim mysticum corpus eius, quod habet compaginationem per spem, articulationem per fidem, conglutinationem per caritatem, unitatem per Spiritum adunantem» (321), y con ella la paz: «ideo autem *pax* spiritualiter in hoc Sacramento datur, quia... est Sacramentum communionis quae est *per pacem*» (322).

Esa paz consume el gozo que resulta de la caridad percibida en este Sacramento como su efecto final, siendo un descanso placentero y sosegado en Dios (323), conforme al orden de los tres primeros frutos del Espíritu Santo enumerados por el Apóstol: caridad, gozo, paz (324). Lo cual explica maravillosamente Santo Tomás por estas palabras: «prima dispositio mentis humanae [in seipsa] ad bonum est per amorem, qui est prima affectio et omnium affectionum radix... Et ideo inter fructus Spiritus Sancti primo ponitur *caritas*, in qua specialiter Spiritus Sanctus datur sicut in propria similitudine, cum et ipse sit Amor; unde dicitur Rom. 5, 5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*.

(320) Sessi 13, cap. 8. Denz. Umberg, n.º 882.

(321) San Alberto Magno, in *librum de Ecclesiastica hierarchia*, cap. 3, § 28, expos. textus, ed. cit., t. 14, p. 625 a.

(322) Op. cit., cap. 3, § 5, expos. textus, p. 570 b.

(323) Cf. Santo Tomás in Gal. 5, 22, lect. 6, ed. cit., p. 593 b.

(324) Gal. 5, 22.

Ad amorem autem caritatis ex necessitate sequitur *gaudium*. Omnis enim amans gaudet ex coniunctione amati. Caritas autem semper habet praesentem Deum quem amat, secundum illud I Joan. 4, 16: qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. Unde sequela caritatis est gaudium.

Perfectio autem gaudii est *pax*, quantum ad duo. *Primo* quidem quantum ad *quietem ab exterioribus conturbantibus*. Non enim potest perfecte gaudere de bono amato, qui in eius fruitione ab aliis perturbatur; et iterum, qui perfecte cor habet in uno pacatum, a nullo molestari potest, cum alia quasi nihil reputet. Unde dicitur in Psalmo 118, 165: *pax multa diligentibus legem tuam*, et non est illis scandalum, quia scilicet ab exterioribus non perturbantur quin Deo fruuntur.

Secundo, quantum ad *sedationem desiderii fluctuantis*. Non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet.

Haec autem duo importat pax, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur, et ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post caritatem et gaudium, tertio ponitur pax» (325).

Por todo lo dicho se comprende con cuánta razón llamó León XIII a la Eucaristía Sacramento de salud y de paz: «in quo *salutis et pacis*, sollicitis omnium studiis quaesitae, spem atque efficientiam *maxime niti arbitramur*» (326). Y porqué la Iglesia hizo suya aquella oración de Santo Tomás en la Misa del Corpus Christi—secreta—: «*Ecclesiae tuae, quaesumus Domine, unitatis et pacis propitius dona concede, quae sub oblati muneribus mystice designantur*».

FR. SANTIAGO M. RAMIREZ, O. P.

(325) Summa theol., I-II, q. 70, a. 3 c.

(326) Encicl. *Mirae caritatis*, ed. cit., p. 296.

EL SACRIFICIO

Los etnólogos e historiadores de las religiones convienen en que el sacrificio es tan universal como la religión misma. Los pueblos primitivos, que ocupan el primer escalón de la humana cultura, ofrecen a Dios sacrificios proporcionados a su pobreza, una porción de la caza, de la pesca o de la colecta de frutos que hacen en el bosque. Estos son sus medios de vida. Los pueblos pastores hacen a Dios la ofrenda de las primicias de sus rebaños; las naciones más civilizadas ofrecen a sus divinidades parte de los ricos bienes que creen recibir de las divinidades mismas. El hombre, al nacer, se siente, como invitado a mesa puesta, rodeado de bienes de todas clases. Pero sobre esos bienes no se siente dueño absoluto; otro hay que lo es y con quien tiene que contar necesariamente. Y éste no es otro que Dios, o los dioses. Es, pues, indispensable reconocer ese soberano dominio sobre la rica mesa, que al hombre rodea. Y ese reconocimiento hay que hacerlo de la manera más connatural al hombre, por medio de actos sencillos, entregando una parte de los bienes que recibe, para poder disponer libremente del resto.

¿Cómo hacérselo llegar a Dios? Si Dios tuviera su morada en medio de los poblados que el hombre habita, ya sería fácil; pero la morada de Dios está, de ordinario, en el cielo, aunque también haga sentir su acción en la tierra. Cada uno, pues, se ingeniará a su modo. El primitivo se contentará con abandonar en el bosque una porción de la caza, de la colecta o de la pesca que acaba de hacer. Le parece que este abandono de algo que a él vendría muy bien, en obsequio de Dios, basta para que Dios se dé por contento. Los más progresivos degollarán una

víctima y la abandonarán en el campo para que sea pasto de los animales de Dios; otros la consumirán por el fuego y verán con agrado que la víctima, convertida en humo y como espiritualizada, sube hacia el cielo, a la morada de Dios. Podemos decir que lo esencial está en la renuncia de los bienes recibidos de Dios en obsequio de Aquel de quien los ha recibido. Con esto cree reconocer su dominio soberano y ponerse en regla con los derechos de Dios.

Pero hay más aún. El hombre se siente débil en medio de la naturaleza, que no alcanza a dominar. El primitivo que sale de caza al bosque o va de pesca a los ríos, va con la incertidumbre de si la caza o la pesca le saldrán al paso. ¿Cómo hacer? Pues levantar los ojos a Dios y pedirle una buena caza o una pesca abundante. Y lo hará mediante la oración, apoyada con la promesa de un sacrificio.

No pocas veces el hombre se sentirá reo delante de Dios, pues no hay quien no sienta en lo íntimo de su conciencia la voz de Dios, que le reprende siempre que obra el mal, o le alaba cuando obra el bien. Lo primero le hará temer la cólera de Dios, y a fin de aplacarle y volverle propicio, recurrirá también al sacrificio.

La suma de cuanto acabamos de decir parece haberlo resumido Santo Tomás en las siguientes palabras: «En todas las edades y en las naciones todas hubo algún ofrecimiento de sacrificios. Ahora bien, lo que reviste esta universalidad parece ser natural. Luego la oblación de los sacrificios es de derecho natural.» Y declarando la razón de este hecho añade: «Dicta al hombre la razón natural que, a causa de los defectos, que en sí siente, se someta a algún superior, de quien pueda ser ayudado y dirigido, y, quienquiera que sea este superior, es el que todos llaman Dios. Y como en el orden material las cosas inferiores se hallan sometidas a los superiores; así dicta la razón natural que el hombre, según su natural inclinación, se someta y a su modo honre al que está sobre él. Ahora bien, es natural al hombre mostrar por signos sensibles sus sentimientos, pues de las cosas sensibles recibe también sus conocimientos. Y así de la razón natural procede que el hombre se valga de cosas sensibles y las ofrezca a Dios en señal de la sujeción y del honor que le debe, a la manera que los vasallos ofrecen a sus

señores algunos obsequios en reconocimiento de su dominio. Esto es lo que constituye el sacrificio, el cual, por esto, se debe tener por cosa de derecho natural (1).

Si ahora pasamos a precisar las formas de este sacrificio y el concepto que el oferente se forma de él, no cabe duda que esto dependerá principalmente de la idea que tenga de Dios. Los primitivos dejarán sus ofrendas en el bosque, sin pensar que Dios las haya de consumir, porque, a pesar de su incultura, tienen un noble concepto del Ser Soberano. Para ellos el sacrificio estará en lo que ellos, pobres, hacen, renunciar a lo que les sería necesario. Otros pueblos más cultos en lo material, pero que poseen de Dios un concepto más bajo, pensarán satisfacer con sus sacrificios las necesidades de Dios, y, como son ricos, le presentarán suntuosos banquetes. Tal era el concepto que del sacrificio tenían, tanto los caldeos, como los egipcios y hasta los griegos. El Dios o los dioses, que en aquellos suntuosos templos moraban, estaban sometidos, igual que los reyes, al hambre y a la sed, y era preciso proveer a sus necesidades para tenerlos propicios. Y si no sentían la necesidad de los manjares, sentían el placer de comerlos, igual que los hombres.

Síguese de lo dicho, que en los sacrificios habrá que distinguir la sustancia de los mismos, que hemos de mirar como de derecho natural y las modalidades de su ofrecimiento, que serán de derecho positivo, bien sean impuestos por el uso, bien por una ley positiva.

LOS SACRIFICIOS EN LA PRIMITIVA HISTORIA SAGRADA

Entrando ahora en el campo escriturario, notamos que, mientras el Código Sacerdotal no nos habla de sacrificios hasta que Moisés ordena el ritual y lo impone a los sacerdotes aarónidas, los otros Códigos hacen mención bastante frecuente de los sacrificios. En efecto, si no Adán, pero sus primeros hijos, que fueron pastor el uno y el otro labrador, cumplieron este primordial precepto de la religión:

(1) *Summ Theol.* II. II, q. 85, a. 1.

«Al cabo de tiempo hizo Caín ofrenda a Yavé, de los frutos de la tierra, y se la hizo Abel de los primogénitos de los ganados». (Gen. 4, 3). Con esto tenemos puesto en práctica la ofrenda de las primicias, en reconocimiento del beneficio divino. Noé, al salir del arca, en que había sido salvado del diluvio, «alzó un altar a Yavé, y tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció sobre el altar un holocausto. Y aspiró Yavé el suave olor y dijo en su corazón: «No volveré ya más a maldecir la tierra por el hombre». (Gen. 8, 20 s.). He aquí el holocausto de todo género de animales puros que, sin duda, en previsión, había Noé guardado en el arca en número de siete (7, 2 s), holocausto grato a Yavé, que por él resuelve no volver a maldecir la tierra ni mandar otro diluvio. Yavé se complace en la expresión de la gratitud de Noé.

Abraham, apenas llegado a Canaán, levanta altares para invocar el nombre de Yavé, por medio de sacrificios, en todos los sitios en que asienta su campo o recibe alguna visita de Yavé. (Gen. 12, 7; 8; 13, 4). Lo mismo hizo su hijo Isaac. (Gen. 26, 25). De Jacob no se cuenta que ofreciera sacrificios a Yavé en Siria, la tierra de su destierro; pero en cuanto volvió a Canaán compró en Siquem un pedazo de tierra para asentar su campo y alzó allí un altar que llamó «El-Dios de Israel». (Gen. 33, 19 s). No mucho después, de orden de Dios mismo, sube hasta Bétel y alza allí un altar, llamando a este lugar «El-Bétel», porque allí se le apareció Dios, cuando huía de su hermano». (Gen. 35, 1-7). El mismo patriarca, de viaje para Egipto con su familia, «al llegar a Berseba ofreció sacrificios al Dios de su padre, Isaac», que se le apareció, en visión nocturna, prometiéndole bajar con él a Egipto (Gen. 46, 1-4).

En la lucha sostenida con el Faraón para salir de Egipto, se alega como razón el mandato divino de ir al desierto, la patria de los nómadas, para celebrar allí una fiesta a su Dios acompañada de grandes sacrificios, para los cuales tienen que llevar consigo todos sus rebaños (Ex. 7, 16, 26; 8, 5, 22 ss.; 9, 13 s.; 10, 3, 8, 11, 24-26). Internado el pueblo en el desierto, salió a su encuentro Jetró, el suegro de Moisés, el cual «ofreció a Dios holocaustos y sacrificios pacíficos. Aarón y todos los ancianos de Israel comieron con él ante Dios». (Ex. 18, 12). Fué aquello una verdadera fiesta, con que Jetró pagó la hospi-

talidad de que había sido objeto. Después de promulgada la Ley, Moisés quiso ligar al pueblo con Dios mediante una alianza. «Levantóse de mañana y alzó al pie de la montaña un altar y doce piedras por las doce tribus de Israel. Luego mandó algunos jóvenes, hijos de Israel, y ofrecieron a Yavé holocaustos, inmolando toros, víctimas pacíficas, a Yavé. Tomó Moisés la mitad de la sangre, poniéndola en varias vasijas, y la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomando después el libro de la alianza se lo leyó al pueblo, que respondió: Todo cuanto dice Yavé lo cumpliremos y obedeceremos. Tomó él la sangre y aspergió al pueblo, diciendo: «Esta es la sangre de la alianza, que hace con vosotros Yavé sobre todos estos preceptos». (Ex. 24, 4-8). Aquí tenemos el sacrificio más solemne celebrado por Israel, en virtud del cual quedó ligado con Yavé y comprometido a la observancia de la Ley que acababa de recibir.

En todos estos sacrificios, ni hay sacerdocio profesional ni ceremonias impuestas por ningún ritual. La inspiración individual, sancionada por el uso, que en religión tiene tanta fuerza, había introducido los ritos, que acompañaban estos sacrificios. El oficio sacerdotal lo desempeña el jefe de familia, y en el último es Moisés, como jefe del pueblo y mediador de la alianza.

Esta misma forma de ofrecer los sacrificios se prosiguen todavía en el pueblo durante mucho tiempo.

No es siempre el santuario nacional donde se ofrecen, sino otro sitio, más o menos célebre en la historia religiosa del pueblo (I, Sam. 6, 15; 7, 17; 9, 12 ss; 11, 55 ss), ni los sacrificadores son los sacerdotes, hijos de Aarón. Igualmente el ceremonial parece ser más sencillo que el prescripto por el Código Sacerdotal. Como víctima se menciona el toro, el carnero o el cabrito, acompañado de ofrenda de harina y libación de vino (I, Sam. 1, 24). Cuanto a la forma de los sacrificios, varias veces se mencionan los holocaustos y los sacrificios pacíficos, que llevaban consigo el banquete de comunión, seguida, más de una vez, de regocijos populares (Jud 21, 19); I Sam. 11, 15). Una cosa se exigía de parte de quienes tomaban parte en estos sacrificios: la pureza; no precisamente la pureza de conciencia, sino tal como la concebían los antiguos, que consistía en ponerse de fiesta y abstenerse del trato con mujeres, aunque fuera de la

unión conyugal (Gen. 35, 2; Ex. 19, 10 ss). Otro rito era que no debía quedar porción alguna de las carnes sacrificadas para el día siguiente (Ex. 22, 18). La ley era muy prudente. Las carnes eran, por el sacrificio, sagradas, y no era razonable que quedaran los relieves del banquete abandonados a los perros. Las ocasiones de los sacrificios pudieran ser algún suceso familiar (Sam. 20, 29); la cesación de un azote público (II Sam. 24, 25), una victoria sobre los enemigos (I Sam. 11, 15). Hasta pudiera servir el sacrificio, con el banquete que seguía, de medio para encubrir algo así como una conspiración (I Sam. 16, 1 ss; II Sam. 15, 7 ss; I Reg. 1, 9 ss). En todo caso lo que Dios estimaba era, más que los sacrificios, la piedad y la justicia, sin las cuales los más solemnes sacrificios le resultaban abominables (Os. 6, 6; Am. 5, 21 s).

EL SACRIFICIO EN EL CODIGO SACERDOTAL

En el Código Sacerdotal, después de la erección del suntuoso tabernáculo, del que Dios tomó posesión para habitar en medio de su pueblo, con que termina el Exodo, comienza el Levítico exponiéndonos el culto con que Dios quiere ser honrado (1-7) y la consagración de los ministros de ese culto (8-10). Hay en la lengua hebrea un vocablo, que designa toda oblación hecha a Dios *qorban*, que significa don, y se aplica, así a las ofrendas cruentas, como a las incruentas.

Es ley en Oriente que el inferior no se acerque al superior sin llevar por delante un regalo, que es un reconocimiento de la superioridad de aquel a quien se va a visitar. La misma Ley de la Alianza contiene este precepto: «No te presentarás ante mi con las manos vacías» (Ex. 23, 15). Ese *qorban* puede consistir en un animal, que se inmola en reverencia del Señor, y se llama *zébaj*, sacrificio, o un fruto del campo, *minjáh*, ofrenda, que se quema, a lo menos en parte, sobre el altar. El Código Sacerdotal no admite sino tres especies de animales domésticos: el buey, la oveja y la cabra, y tres especies de aves: la paloma y la tórtola como víctimas suplementarias para los pobres, y el gorrión para el sacrificio del leproso. Es claro que no podrán ofrecerse a Dios animales que no sean reputados puros. En otros pueblos semitas la lista era más extensa, incluyendo peces, animales salvajes y otros de entre los domésticos, como el camello

y el puerco. También la lista de los frutos que podían ofrecerse a Dios solía ser más larga. En Israel sólo comprendía el grano, la harina molida o diversamente amasada, el vino, el aceite y el incienso. La razón de estas restricciones habría que buscarla en la preferencia por los productos caseros, más fáciles de haber a la mano, y entre éstos los menos propensos a la corrupción. También pudiera haber existido otra razón, la de evitar supersticiones gentílicas.

De los sacrificios menciona el Levítico cuatro especies: el holocausto, los sacrificios expiatorios del pecado y del delito y el sacrificio pacífico. De ellos sólo el primero y el último hemos hallado mencionados en la sección anterior de la Ley. La introducción de la doble forma del sacrificio expiatorio tal vez signifique un progreso en la liturgia mosaica, análogo al que obtiene la liturgia católica con la adición de la **misa de difuntos**, **misa de acción de gracias**, etc., que desde antiguo se han venido añadiendo al tipo único de la liturgia primitiva. Pero en todas estas especies de sacrificios es general la inmolación, por la que se ofrece a Dios la vida del animal. Entre los persas, en esto consistía todo el sacrificio, dejando la víctima para que la consumieran los animales carnívoros. En cambio, los árabes no matan una res para comer sin la invocación de Alah, haciendo de este acto un sacrificio. Complemento de la inmolación es la oblación de la sangre, en la que, según expresión frecuente de la Biblia, «está la vida» (Gen. 9, 4; Lev. 17, 14). Después de inmolada la víctima y ofrecida la sangre, el cuerpo también, a lo menos las partes de él que se creían más esenciales a la vida, eran consumidas por el fuego. La combustión podía tener un doble significado: o la completa destrucción de la víctima en honor de la divinidad y la transmisión a ésta mediante el fuego, o la transformación de aquélla en alimento apropiado, en la sentencia de aquellos que pensaban ofrecer a los dioses algún alimento (2).

RITUAL DEL HOLOCAUSTO.

El Levítico empieza por describirnos los sacrificios, llamados holocaustos. Estos eran así llamados porque en ellos se consumía

(2) Rev. Biblique, 1914, 171 s.

por el fuego todo el cuerpo de la víctima en honor de Dios. Es Yavé quien habla a Moisés desde el Tabernáculo, y le dice lo que ha de comunicar a los hijos de Israel. El ceremonial es algo distinto si la víctima sacrificada es una res de ganado mayor, una de ganado menor o un ave. En el primer caso, que constituía el sacrificio más solemne, la víctima será un animal macho e inmaculado, es decir, sin defecto alguno. El oferente «lo traerá a la puerta del Tabernáculo del Testimonio para que sea grato a Yavé; pondrá sus manos sobre la cabeza de la víctima y será aceptada esta expiación suya; e inmolará la res ante Yavé. Los sacerdotes, hijos de Aarón, llevarán la sangre y la derramarán en torno del altar, que está a la entrada del Tabernáculo de la Reunión. Desollarán el holocausto y lo descuartizarán. Los hijos del sacerdote Aarón pondrán fuego en el altar y dispondrán la leña sobre el fuego y ordenarán sobre ella los trozos con la cabeza y lo pegado al hígado, las entrañas y las patas, lavadas antes en agua, y todo lo quemará el sacerdote sobre el altar. Es holocausto, ofrenda encendida de suave olor a Yavé».

Son de notar en esta descripción las partes que el ritual deja al oferente y las que reserva a los sacerdotes. El oferente presentaba la víctima, le imponía las manos sobre la cabeza y la degollaba. La imposición de las manos, que puede tener muchos sentidos, aquí significa la transmisión de sus poderes para representarle. El don significa el ánimo del donante, su devoción; la inmolación de la víctima, es la inmolación de quien la ofrece para ser inmolada. Recordamos a este propósito el juicio del Salvador sobre los que ofrecían sus dones para el tesoro del templo (Mc. 12, 4 ss). La función del sacerdote consiste en recoger la sangre y derramarla en torno del altar, en preparar luego la víctima para disponerla sobre el altar y velar sobre ella hasta que quede totalmente consumida por el fuego. Era éste el reconocimiento más perfecto de la soberanía de Dios, el acto latréutico por excelencia. La piel quedaba para el sacerdote como emolumento por su ministerio. El holocausto de ganado menor era igual al precedente. También debía ser macho, y sin defecto, la víctima que se ofrecía. Para apreciar el sentido religioso de esta circunstancia no hay sino recurrir al profeta Malaquías, que reprende a los sacerdotes por su descuido en esta parte. Era una señal de su poca estima por el culto divino y por Aquel a quien

se rendía ese culto (1, 11 ss). El holocausto de las aves se hacía en una forma análoga, pero el texto no dice nada del sexo de la víctima. La razón de este detalle parece obvia. No es cosa tan apreciable como en los otros animales.

En Números (28-29) se detallan los holocaustos que debían ofrecerse cada año por la salud del pueblo. Primeramente cada día, por la mañana y por la tarde, debía ofrecerse un cordero primal, sin defecto. Era el sacrificio perpetuo. Cuanta importancia se daba a esta oblación, se colige del lenguaje que emplea el profeta Daniel al hablar de la supresión del mismo por Antioco IV y de la solemnidad con que Judas Macabeo lo restituyó después de tres años de suprimido (Dan 8, 14; 9, 27; I Mac. 4, 36 ss; II Mac. 10, 1 ss). A él se consideraba ligada la salud de la nación. En cada sábado se debía añadir el holocausto de otros dos corderos como los anteriores. Al principio de cada mes se ofrecerían en holocausto dos novillos, un carnero y siete corderos. Lo mismo se debía hacer en cada uno de los siete días que duraba la Pascua. El día de las Primicias, a los cincuenta días, con la ofrenda de los primeros panes se debía ofrecer un holocausto de dos novillos, un carnero y siete corderos primales. La neomenia del mes séptimo coincidía con la fiesta de las Trompetas, que anunciaban el año nuevo. Era fiesta solemne y debían ofrecerse en holocausto un novillo, un carnero y siete corderos primales. Todo esto sin contar el holocausto cotidiano y el de la luna nueva. El mismo holocausto de un novillo, un carnero y siete corderos se debía ofrecer el diez del mes séptimo, fiesta de la expiación. Estos sacrificios aumentaban en cada uno de los días que duraban las fiestas de los Tabernáculos. El día primero se ofrecía el holocausto de trece novillos, dos carneros y catorce corderos primales. En los restantes días hasta el séptimo se disminuía un novillo cada día, quedando con siete el día séptimo. Luego, el día octavo, el holocausto era de un toro, un carnero y los corderos como en los días precedentes.

Por aquí se echará de ver que el Templo, en estos días, se convertía en un verdadero macelo, que requería además una enorme cantidad de leña para la combustión de tanta carne, cuyo olor, que sería grato al Señor por la intención con que se hacía, debía de ser menos grato al olfato de quienes no estaban hechos a vivir en medio de aquella humareda. Se comprende

por aquí el problema que planteaba a muchos Padres, hechos al culto espiritual del Cristianismo, la consideración de aquella carnicería, que tan poco se diferenciaba de la que veían en los grandes templos paganos. ¿Por qué Dios prescribió estos sacrificios? ¿No sería que más bien los toleró por pura condescendencia con las costumbres judías y mirando a apartarlos de la idolatría? Tal es la sentencia de San Agustín y de otros Padres.

A estos holocaustos, que formaban la parte principal del culto de la nación, hay que añadir los que la Ley imponía a los particulares, como a los sacerdotes en su consagración, y los que voluntariamente ofrecían los fieles. Los autores sagrados se complacen en describirnos las grandes hecatombes, que a veces se ofrecían a Yavé, como la ofrecida por la asamblea reunida por David poco antes de su muerte, en que «se ofrecieron a Yavé en holocausto mil becerros, mil carneros, mil corderos con sus libaciones y muchos sacrificios pacíficos por la salud de todo Israel, y comieron y bebieron ante Yavé aquel día con grande gozo». (I Par. 29, 21).

El profeta Ezequiel, describiéndonos la restauración después del cautivero, dice que será cuenta del príncipe dar el holocausto, la ofrenda y la libación en las fiestas, en los novilunios, en los sábados y en todas las solemnidades de la casa de Israel» (45, 17).

RITUAL DEL SACRIFICIO PACIFICO

La segunda especie de sacrificios la forman los sacrificios pacíficos, sacrificios perfectos, eucarísticos, saludables, que traen la dicha y la prosperidad. Así habla el texto sagrado. Ya hemos visto que con los holocaustos eran los pacíficos los que se ofrecían en los tiempos primitivos de la Historia Sagrada. El Levítico nos describe así su oblación: «Quien ofreciere un sacrificio pacífico, si lo ofrece de ganado mayor, macho o hembra, sin defecto lo ofrecerá a Yavé. Pondrá las manos sobre la cabeza de la víctima y la degollará a la entrada del Tabernáculo de la Reunión, y los sacerdotes, hijos de Aarón, derramarán la sangre en torno del altar. De este sacrificio pacífico ofrecerá a Yavé en combustión el sebo que envuelve las entrañas y cuanto hay sobre ellas, los dos riñones con el sebo que los recubre y el que hay entre los riñones y los lomos y el que hay en

el hígado sobre los riñones y lo quemarán los hijos de Aarón en el altar, encima del holocausto puesto sobre la leña encendida. Es sacrificio de combustión de suave olor a Yavé» (3, 1-5). La parte del oferente es en este sacrificio la misma que en el holocausto: imponerle las manos sobre la cabeza y degollarle. También era oficio suyo separar el sebo de la víctima, lo único que se ofrecía a Yavé (7, 29 s). A los sacerdotes tocaba recoger la sangre y derramarla en torno del altar y quemar en el altar las partes grasas de la víctima. Es un principio del Código Sacerdotal: «No comerás el sebo de buey, de oveja ni de cabra. Quienquiera que comiere sebo de los animales que se ofrecen a Yavé por el fuego será borrado de su pueblo» (7, 23, 25). Casi el mismo principio que mira al comer la sangre. La razón de tal principio es por ser las partes más vitales y también más combustibles, y así, era natural que fueran las preferidas para ser quemadas en el altar. Cuanto a las carnes de la víctima, se las llevaba el oferente, después de dar al sacerdote, como estipendio por su ministerio, el pecho y la pierna derecha (7, 32-24). **Se hacía esto** con una ceremonia muy significativa: El oferente, con los trozos de la víctima en las manos, hacía un movimiento hacia el altar como si quisiera depositarlos en él, y el sacerdote tomaba esos trozos como si los recibiera de Dios y los retiraba para sí (7, 35 s). Ya se deja entender la razón estas dos porciones. El pecho, que protege las partes más vitales de la víctima, y la pierna derecha, la porción más sustanciosa. Los sacerdotes caldeos también tenían preferencia por esta porción del sacrificio pacífico. Todo lo demás se atribuía al oferente, el cual lo tomaba como cosa recibida de Dios. Según I Sam. 2, 15, la porción del sacerdote la recibía éste de carne ya cocida. Análoga a la oblación de una res mayor era la de las menores, la oveja o la cabra. Lo característico de este sacrificio era el banquete de comunión celebrado en el mismo santuario con las carnes de la víctima. Podemos decir que Dios mismo se convertía en anfitrión, el cual convidaba a sus fieles con aquellos mismos dones que de ellos había recibido. De aquí el carácter alegre de estos sacrificios, de los que más de una vez se podría decir lo que se lee en Ex. 32, 6: «El pueblo se sentó luego a comer y a beber, y se levantaron después para danzar». Tal vez por esto el Código Sacerdotal suprimió casi completamente el sacrificio pacífico de las solem-

nidades públicas, dejándolas a la devoción privada, que los ofrecía en acción de gracias por un voto, de donde el calificativo de *eucarísticos*. El día de Pentecostés, en la solemnidad de las Primicias debían ofrecerse dos corderos (Lev. 23, 19) y el nazareo, al terminar el tiempo de su consagración, también debía ofrecer el sacrificio pacífico de un carnero (Núm. 6, 15, 17, 18). De las carnes consagradas por la inmolación no debía quedar cosa para el día siguiente, a no ser que el sacrificio fuera en cumplimiento de un voto (7, 15 ss). En las grandes solemnidades nacionales, en que concurría a Jerusalén gran masa del pueblo, como en los días de David y Salomón, el monarca mostraba su generosidad ofreciendo grandes hecatombes de sacrificios pacíficos, que el pueblo se encargaba luego de consumir. Aquel acto celebrado «ante Yavé» venía a estrechar más las relaciones del pueblo con su soberano y de ambos con Dios (II Sam. 6, 18 s; I Reg. 8, 62 ss). Por este carácter, digamos, familiar del sacrificio pacífico, el Deuteronomio insiste tanto en recomendar la concurrencia al santuario central, a ofrecer estos sacrificios, a los que invitarán con la familia a todos los necesitados. Sirva de ejemplo el siguiente texto: «Buscaréis a Yavé en el lugar que El elija entre todas las tribus, para poner en él su santo nombre y hacer de él su morada; allí iréis, allí le presentaréis vuestros holocaustos y sacrificios pacíficos, vuestras décimas, vuestras primicias y la ofrenda alzada de vuestras manos, vuestros votos y vuestras oblaciones voluntarios, y los primogénitos de vuestras vacas y ovejas. Allí comeréis delante de Yavé, vuestro Dios, y os regocijaréis, vosotros y vuestras familias, gozando de los bienes que vuestras manos adquirieron y con que Yavé, tu Dios, te bendiga... Allí os regocijaréis en la presencia de Yavé, vuestro Dios, vosotros, vuestros hijos, vuestras hijas, vuestros siervos y vuestras siervas, y el levita, que está dentro de vuestras puertas, ya que no ha recibido parte y heredad con vosotros» (12, 6-12). En esta enumeración hemos de dar por incluidos el huérfano y la viuda y hasta al forastero.

RITUAL DEL SACRIFICIO EXPIATORIO POR EL PECADO

De sacrificios expiatorios no encontramos hecha mención en la primitiva historia de Israel; pero sí en los documentos feni-

cios, los cuales nos aseguran la práctica de estos sacrificios en Canaán y en las colonias cananeas. Lo mismo hemos de decir de la Caldea. Era general creencia que las enfermedades son efecto del pecado. De aquí se originaba que, quien se sentía atacado de una enfermedad grave, acudiese a su dios en demanda de perdón y se valiera del sacerdote para que, mediante los sacrificios y ritos mágicos, le purificase de aquel pecado y quitase la raíz de su mal. De donde venía que la medicina fuese una profesión en parte sacerdotal. Que en Israel reinara la misma creencia no podemos ponerlo en duda. Fuera del Código Sacerdotal, la primera mención que hallamos de estos sacrificios la tenemos en II Reg. 12, 17. El rey Joás mandó que se recogiese el dinero ofrecido por los fieles para la reparación del Templo. Pero el texto añade: «El dinero por el delito y el dinero por el pecado no entraba en la casa de Yavé, porque era de los sacerdotes». Es significativo este texto. Los fieles, que no eran suficientes para ofrecer un sacrificio expiatorio, entregaban una ofrenda en dinero. De las ofrendas así recogidas, los sacerdotes ofrecían sacrificios expiatorios por aquellos que habían hecho las ofrendas.

Nada más natural que el hombre se sienta reo ante Dios y que busque volverle propicio mediante sacrificios. Que con el tiempo y el progreso de la liturgia se instituyan sacrificios y ceremonias especialmente ordenados a este fin, también está dentro de lo normal. Desde Gen. 9, 4, se prohíbe rigurosamente comer la sangre. El Levítico nos da la verdadera razón de este mandato «porque la vida de la carne es la sangre, y yo os la he dado sobre el altar para expiación por vuestras almas, pues la sangre hará la expiación por el alma» (17, 11). El Código Sacerdotal da grande importancia a estos sacrificios expiatorios.

El texto sagrado señala dos especies, que designamos con dos nombres tomados de la Vulgata: el sacrificio por el *pecado* y el sacrificio por el *delito*.

En efecto, el vocablo hebreo con que se designa el primer sacrificio es *jattah*, que significa error o pecado, la pena que lleva consigo y el sacrificio con que se ha de expiar. El Código Sacerdotal distingue cuatro casos: la expiación del pecado del sacerdote ungido (4, 3-13), de la asamblea del pueblo (13-21), de un príncipe del pueblo (22-26) y de una persona privada

(27-31). Si alguno de estos «pecase por ignorancia, haciendo algo contra alguno de los mandamientos de Yavé»; si es sacerdote, «ofrecerá a Yavé por su pecado un novillo sin defecto en sacrificio expiatorio. Llevará el novillo a la entrada del Tabernáculo de la Reunión ante Yavé, y después de posar la mano sobre su cabeza lo degollará ante Yavé: El sacerdote ungido tomará la sangre del novillo y la llevará al Tabernáculo de la Reunión, y mojado un dedo en la sangre hará siete aspersiones ante Yavé, hacia el velo del santuario; untará con ella los cuernos del altar del timiama y derramará todo el resto de la sangre del novillo en torno del altar de los holocaustos... Recogerá luego el sebo del novillo sacrificado, el sebo que cubre las entrañas y cuanto hay sobre ellas, los dos riñones con el sebo que los cubre y el que hay entre ellos y los lomos y la redcilla del hígado sobre los riñones, como se coge en el novillo del sacrificio pacífico, y lo quemará en el altar de los holocaustos». Todo lo demás de la víctima se llevará fuera del campamento, a un lugar puro, donde suelen echarse las cenizas, y allí a fuerza de leña, se reducirá a cenizas. El sacerdote no tendrá parte alguna en el sacrificio expiatorio de su propio pecado.

Si el pecado de ignorancia fuera de la asamblea del pueblo, caída en la cuenta, se hará la expiación por el sacrificio de un novillo, a quien impondrán las manos sobre la cabeza los ancianos de la asamblea y degollarán la víctima, con la que se hará igual que en el caso primero.

«Si el que pecó es un príncipe del pueblo, haciendo por ignorancia algo de lo que los mandamientos de Yavé, su Dios, prohíben, incurriendo así en culpa, al darse cuenta» presentará un macho cabrío, sin defecto, que degollará después de haberle impuesto las manos sobre la cabeza. El sacerdote tomará la sangre, mojará con ella los cuernos del altar exterior, el de los holocaustos y en él quemará lo que se quema en los sacrificios pacíficos, esto es, el sebo todo de la víctima y así quedará expiado el pecado. «Si el que por ignorancia pecó es uno del pueblo» presentará una cabra o un cordero, que serán sacrificados como en el caso anterior. Fuera de los dos primeros casos, el del sacerdote y el de la asamblea, en que la víctima era un novillo, cuya carne era quemada fuera del campamento; de los demás sacrificios la carne pertenecía al sacerdote que había ofi-

ciado en la expiación, del cual se decía, por esto, que comía los pecados del pueblo, es decir, las víctimas ofrecidas por los pecados (10-16 ss). La víctima señalada de ordinario por el pecado del pueblo en las solemnidades de Israel era el macho cabrío. (Núm. 8, 8; 15, 24; 28, 22, 30; 29, 5, 11, 16, 19, etc.)

En los sacrificios privados, en que la Ley impone la expiación, la elección de la víctima quedaba a la voluntad o a las facultades de los oferentes. El día diez del séptimo mes se celebraba la gran fiesta de la expiación del pueblo. El ceremonial detalladamente descrito en el Levítico 16, es el que mejor nos da a conocer el sentido de los sacrificios expiatorios. Es este ceremonial el que tomó el autor la epístola a los hebreos para declarar la obra expiatoria de Jesucristo.

RITUAL DEL SACRIFICIO EXPIATORIO POR EL DELITO

El otro sacrificio expiatorio se llama sacrificio por el *delito*. En hebreo se lo designa con el vocablo *asam*, culpa, que designa a la vez todo el ceremonial de la expiación; pero los doctores no han llegado a definir la diferencia entre esta especie de sacrificios y los precedentes. Atengámonos, pues, a los textos.

«Yavé habló a Moisés diciendo: Si uno por ignorancia prevencase, pecando contra las cosas santas, que son de Yavé, ofrecerá por el delito un carnero sin defecto, tomado del ganado, estimado en dos siclos, según el peso del siclo del santuario y restituirá el daño causado, con el recargo de un quinto, entregándolo al sacerdote, quien hará por él la expiación del reato y le será perdonado» (Lev. 5, 14, 16). A juzgar por todo el conjunto, el delito de que aquí se trata es la defraudación, *por ignorancia*, de aquellas cosas que por ley pertenecen al santuario, v. gr. las primicias, los diezmos, etc. La expiación por la oblación de un carnero debía ir precedida de la restitución de lo defraudado, más un quinto como multa. Un segundo caso (5, 17-19) era si uno hubiera pecado por ignorancia, haciendo algo prohibido por Yavé y contrayendo reato. No se ve claro en qué consiste y si se diferencia del caso primero. En todo caso la víctima del sacrificio será también un carnero sin defecto.

Un tercer caso de delito está bien claro: «El que con desprecio de Yavé pecare, negando a uno de su pueblo un depósito,

una prenda puesta en sus manos, que injustamente se apropió, o con violencia quitara algo, o se apropiara algo perdido que encontró y más si perjuró en cualquiera de estas cosas en que los hombres suelen perjurar, pecando y contrayendo reato, restituirá, íntegramente con un quinto más como multa y presentará la ofrenda de un carnero. «El sacerdote hará por él la expiación ante Yavé y le será perdonado el delito de que se hizo reo» (5, 20, 26). El ritual del sacrificio era éste: «La víctima del sacrificio por el delito será degollada en el lugar donde se degüella el holocausto y la sangre será derramada en torno del altar. Se ofrecerá todo el sebo, como en los sacrificios precedentes, quemándolo el sacerdote sobre el altar. La carne de la víctima pertenecía también al sacerdote, igual que la del sacrificio por el pecado (Lev. 7, 1-7). La Ley, en uno y otro caso, la declara «cosa santísima», que habrá de ser consumida en el lugar santo (6, 17-23). Este sacrificio por el delito era ofrecido por los particulares, nunca en las fiestas nacionales por las culpas del pueblo, como el sacrificio por el pecado.

LA OFRENDA

A las cuatro especies de sacrificios que dejamos enumeradas, hay que agregar la ofrenda, la *minjáh*. «Quien ofrezca a Yavé una oblación, ésta será de flor de harina, sobre la cual habrá derramado aceite y pondrá incienso. La llevará a los sacerdotes, hijos de Aarón, quienes, tomando un puñado de harina con aceite y todo el incienso, lo quemarán sobre el altar, como combustión, en memoria, en olor de suavidad a Yavé. Lo que resta de la oblación será para Aarón y sus hijos cosa santísima de las combustiones de Yavé».

Si ofrecieres oblación de cosas cocidas al horno, será de pasta de flor de harina, sin levadura, amasadas o untadas con aceite. Si la oblación fuese de frisuelos, fritos en sartén, será de flor de harina, amasada con aceite, sin levadura: la partirás en trozos y echarás aceite encima; es *minjáh*. Si la oblación fuere de cosa cocida en la parrilla, será de flor de harina, amasada con aceite. Llevarás la *minjáh* hecha de estas cosas a Yavé y la entregarás al sacerdote, quien la presentará ante el altar, y al ofrecerla tomará de la *minjáh* la memoria y la quemará sobre el altar, sacrificio de grato olor a Yavé. El resto será de Aarón y de sus hijos,

cosa santísima de las oblaciones de Yavé». Como se ve, la *minjáh* es de flor de harina diversamente preparada. En la preparación ha de entrar el aceite, abundante en Palestina y usado como condimento de los alimentos. También entrará el incienso, que será quemado todo sobre el altar. Tampoco debe faltar la sal. Pero queda excluída la levadura; nada fermentado se ha de ofrecer en el altar. De la ofrenda, el sacerdote quema una porción para memoria de ella ante el Señor y el resto cede en provecho del sacerdote, el cual ha de consumirlo en el lugar santo (2, 1-11). La ofrenda de las primicias constaba de espigas tostadas al fuego, molidas, rociadas con aceite y con incienso.

Estas oblaciones podían sustituir los sacrificios cuando las facultades de los oferentes no llegaban para presentar la víctima prescrita: «Si tampoco pudiera ofrecer dos tórtolas o dos pichones, llevará en ofrenda por su pecado un décimo de *efá* de flor de harina; no pondrá en ella ni aceite, ni incienso, porque es ofrenda por el pecado». (5, 11). Los sacrificios que por la salud pública se ofrecían cada día, los sábados, las neomenias y las otras solemnidades anuales, iban siempre acompañadas de la ofrenda de flor de harina, amasada con aceite y con las correspondientes libaciones de vino (Núm. 28-29).

EL SENTIDO RELIGIOSO DE LOS SACRIFICIOS

Entre los ritos que acompañaban a los sacrificios era uno el de la imposición de las manos del oferente sobre la cabeza de la víctima, que ya San Agustín interpretaba como símbolo de la sustitución del oferente por la víctima, de la inmolación de ésta por la persona del oferente (Quaest in Ex. 61, 80, 287). Otro rito era el del balanceo, agitación o elevación de las porciones de las víctimas, que hacía el oferente en dirección al altar para hacer entrega de esas porciones al sacerdote, que las recibía en nombre de Dios y como derechos de su ministerio.

La idea de la sustitución es muy clara en los textos asiro-babilónicos (3), que la expresan hasta de una forma en exceso material. Pero tal vez no lo sea tanto como la contenida en los sacrificios humanos. Los documentos profanos y los bíblicos dan testimonio de lo frecuentes que fueron estos sacrificios en Ca-

(3) Dhorme. La religion assyro-babylonienne, 272-5.

naán y pueblos limítrofes, que, sin embargo, no tuvieron la exclusiva en esta horrenda manera de expresar los sentimientos de reverencia hacia la divinidad (Jud. 11, 34 ss; II Reg. 3, 27; Jer. 7, 31; Ez. 20, 26; 23, 37). Con el deseo de aplacarla o de volvérsela propicia, el hombre no se contentó con manifestarle su devoción mediante la ofrenda de un bien suyo; llegó hasta la inmolación de una persona humana y de una persona en que va la propia alma del oferente. Imaginemos lo que significaba para Abraham el sacrificio de su propio y único hijo, Isaac. Era su propia vida la que en aquel hijo sacrificaba. La idea de la sustitución llega aquí a su máximo grado, porque lo es la unión entre la víctima y el oferente. Ella nos declara mejor el sentido que implica la aceptación del carnero en lugar del joven Isaac.

EL SENTIDO DE LOS SACRIFICIOS DECLARADO POR LOS PROFETAS

Todo esto nos lleva al verdadero sentido religioso del sacrificio, según nos lo declaran los profetas. El Código Sacerdotal insiste siempre en que la víctima ha de ser un animal sin defecto. ¿Por qué? Malaquías nos lo declara: «El hijo honra a su padre, dice el profeta, y el siervo teme a su señor. Pues si yo soy padre, ¿dónde está mi honra? Si yo soy señor, ¿dónde está mi temor?, dice Yavé Sebaot a vosotros, sacerdotes, que menospreciáis mi nombre. Decís: ¿En qué menospreciamos tu nombre? Ofrecéis en mi altar pan inmundo, y decís: ¿En qué lo hemos hecho inmundo? En decir: La mesa de Yavé es despreciable. Y ofrecer en sacrificio una víctima ciega ¿no es malo? Y ofrecer una víctima coja o enferma, ¿no es malo? Anda, haz presente de ella a tu gobernador, a ver si se complace en ella y le será grata, dice Yavé Sebaot» (1, 6-8). No podía ponerse más de relieve el sentimiento humano, a la vez que el divino del *don* del sacrificio ofrecido a Dios. No necesitando Dios de nuestros dones, El los estima, no por la materialidad de los mismos, sino por la devoción que expresan. Por aquí entendemos el hondo sentido religioso que tiene aquella sentencia de Samuel: «No quiere mejor Yavé la obediencia a sus mandatos, que no los holocaustos y las víctimas? Mejor es la obediencia que las víctimas. Y mejor escuchar que ofrecer el sebo

de los carneros. Tan pecado es la rebelión, como la superstición y la resistencia como la idolatría». (I Sam. 15, 22 s). Con esto concuerda la sentencia de Oseas (6, 6): «Prefiero la misericordia al sacrificio y el conocimiento de Dios al holocausto». A estas palabras vienen a servir de comentario aquellas de Miqueas: «¿Con qué me presentaré yo ante Yavé, y me postaré ante el Dios de lo alto? ¿Vendré a El con holocaustos, con becerros primales? ¿Se agradará Yavé de los miles de carneros y de las miriadas de arroyos de aceite? ¿Daré mis primogénitos por mis prevaricaciones y el fruto de mis entrañas por los pecados de mi alma? ¡Oh hombre! Bien te ha sido declarado lo que es bueno y lo que de tí pide Yavé: Hacer justicia, amar el bien, humillarte en la presencia de tu Dios» (6, 6 s).

Por aquí se entenderá el lenguaje de los profetas cuando declaran la repugnancia que siente Dios hacia los sacrificios, que no nacen de un corazón de verdad religioso. «Yo odio, dice por Amós, y aborrezco vuestras solemnidades y no me complazco en vuestras congregaciones. Si me ofrecéis holocaustos y me presentáis vuestros dones, no los recibiré ni pondré mis ojos en los pacíficos de vuestras cebadas víctimas. Aleja de mí el ruido de tus cantos, no escucharé el sonar de tus cítaras». (5, 21-23). Isaías despliega toda su elocuencia para condenar las solemnidades de Judá: «¿A mí qué, dice Yavé, toda la muchedumbre de vuestros sacrificios? Harto estoy de holocaustos de carneros, del sebo de vuestros bueyes cebado, no quiero sangre de toros, ni de ovejas, ni de machos cabríos. ¿Quién os pide esto a vosotros, cuando venís a presentaros ante mí hollando mis atrios? No más me traigáis esas vanas ofrendas. El incienso me es abominable, neomenias, sábados, fiestas solemnes; las fiestas con crimen me son insoportables. Detesto vuestras neomenias y vuestras festividades me son pesadas; estoy cansado de soportarlas. Cuando alzáis vuestras manos, yo aparto mis ojos de vosotros; cuando hacéis vuestras muchas plegarias, no escucho. Vuestras manos están llenas de sangre. Lavaos bien, limpiaos, quitad de ante mis ojos la iniquidad de vuestras acciones. Dejad de hacer el mal, aprended a hacer el bien, buscad lo justo, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda. Venid y entendámonos, dice Yavé: Aunque vuestros pecados fuesen como la

grana, quedarían blancos como la nieve. Aunque fueran rojos como la púrpura, vendrían a ser como la lana blanca» (1, 11-17). En estos sentimientos abunda Asaf en el salmo al protestar contra la grosera idea de que Dios se alimenta con la carne de los toros y bebe la sangre de los machos cabríos. ¿No es de Dios la creación entera? Si quisiera usar de ella, ¿quién se lo impediría? «Ofrece a Dios sacrificios de alabanzas y cumple tus votos al Altísimo. E invócame en el día de la angustia; yo te libraré y tu cantarás mi gloria» (40, 8-15). Los salmistas hablan de estos sacrificios de alabanza con preferencia a los sacrificios de animales (Sal. 27, 6; 107, 22).

EL SACRIFICIO EN EL REINO MESIANICO

Los profetas, al describirnos las glorias del futuro reino mesiánico, lo hacen con los elementos que la historia les ofrece. El reinado glorioso de David les ofrece elementos para pintarnos el reino más glorioso del Mesías; las magnificencias del templo, de su culto y las romerías del pueblo en las solemnidades anuales, para representarnos la concurrencia de las naciones al único santuario de Dios. Pues oigamos a Jeremías: «Entonces la virgen danzará alegre en el coro; jóvenes y viejos se alegrarán juntos; trocaré en júbilo su tristeza, los consolaré y convertiré su pena en alegría. Siciaré a los sacerdotes de la grosera de las víctimas y hartaré a mi pueblo de mis bienes, palabra de Yavé» (31, 13, s). Y poco más adelante: «En esos días y en ese tiempo yo suscitaré a David un renuevo de justicia, que hará derecho y justicia sobre la tierra. En esos días será salvado Judá y Jerusalén habitará en paz y se la llamará: «Yavé es nuestra justicia». Porque así dice Yavé: No faltará a David un varón que se siente sobre el trono de la casa de Israel, y a los sacerdotes levitas no les faltará tampoco varón que ofrezca holocaustos y sacrifique todos los días». Y todavía insiste: «Si rompéis mi pacto con el día y mi pacto con la noche, para que no sea día y noche a su tiempo, entonces romperé yo mi pacto con David, mi siervo, para que no haya hijo suyo que se siente sobre su trono, y mi pacto con los levitas sacerdotes, mis ministros. Como no pueden contarse las milicias celestes, ni las arenas del mar, así multiplicaré yo las descendencias de David, mi siervo, y a los levitas, mis ministros» (33, 15, 22). Ageo nos pinta la gloria

del segundo templo, que comenzaba a surgir tan modestamente : «Porque así dice Yavé Sebaot : De aquí a poco haré aun temblar los cielos y la tierra, los mares y lo seco, y vendrán las preciosidades de todas las gentes y henchiré de gloria esta casa, dice Yavé Sebaot. La gloria de esta postrera casa será más grande que la de la primera y en este lugar daré la paz, dice Yavé Sebaot» (2, 7-10). La grandeza de esta gloria nos la describe Isaías en el capítulo 6o de sus vaticinios. Así hablan inspirados los profetas que pintan la gloria del futuro reino mesiánico con los colores que la realidad les ofrece.

Pero a veces esos colores son demasiado oscuros y entonces el cuadro se presenta muy otro. Ya dejamos citado atrás las duras palabras con que Malaquías reprende la poca devoción de los sacerdotes levitas. Aquella reprensión se prosigue con estas significativas palabras : «¡ Oh si alguno de vosotros cerrara las puertas y no encendierais en vano el fuego de mi altar ! No tengo en vosotros complacencia alguna, dice Yavé Sebaot, no me son gratas las ofrendas de vuestras manos ». El Señor no se complace en el culto que con tan poca devoción le ofrecen los sacerdotes, y preferiría ver cerradas las puertas del Templo. «Porque desde el orto del sol hasta el ocaso es grande mi nombre entre las gentes, y en todo lugar se ofrece a mi nombre un sacrificio humeante y una oblación pura, pues grande es mi nombre entre las gentes, dice Yavé Sebaot» (1, 10-11). Aquí tenemos desechado el culto impuro del único templo jerosolimitano para ser sustituido por otro sacrificio puro y universal. El profeta contempla con su mente el reino mesiánico extendido de uno al otro cabo del mundo y que en todas partes se ofrece a Dios un sacrificio digno de la grandeza de su nombre. Como la conculcación de la antigua alianza lleva a Jeremías a predecir otra alianza nueva, distinta de la sinaítica (31, 31 ss), así la impureza de los sacrificios ofrecidos en el templo lleva a Malaquías a anunciar un nuevo culto para los días futuros del Mesías. Precisar cuál será la forma de ese culto y sacrificio no sería posible basados en solo las palabras del profeta. El tiempo, con la revelación que traiga, nos lo declarará cuando llegue el momento señalado por Dios, la plenitud de los tiempos, que dice San Pablo (4).

(4) Concilium Tridentinum, en Denz. n. 939.

Por otro camino podemos allegarnos un poco al verdadero sacrificio del Nuevo Testamento. Ya hemos visto que los profetas miraban el sacrificio como expresión de la devoción del oferente. Un salmismo expresa esta misma idea en una forma tal, que parece una total repulsa de los sacrificios antiguos :

«No desees tu el sacrificio y la ofrenda,
pero me has dado oído abierto ;
entonces me dije : Hème aquí.

En el rollo de la Ley está escrito de mí :

En hacer tu voluntad, Dios mío, tengo mi complacencia,
dentro de mi corazón está tu ley». (Sal. 40, 7-9).

Es decir, que el cumplimiento de la voluntad de Dios es el único sacrificio en que Dios se complace, quedando abrogados los antiguos, dice el Apóstol en Hebr. 10, 9. ¿Y quién será capaz de ofrecérselo, tal que pueda sustituir a los sacrificios antiguos ?

El profeta Isaías nos presenta, en la segunda parte de sus oráculos, la imagen de un siervo de Yavé por El mismo elegido, en quien tiene sus complacencias (42, 1), y a quien puso por alianza de su pueblo y luz de las naciones (42, 6). De este siervo escribe el profeta :

Todos nosotros andábamos errantes como ovejas,
siguiendo cada uno su camino,
y Yavé cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros.
como cordero llevado al matadero,
como oveja muda ante los trasquiladores.

Fué arrebatado por un juicio inicuo,
sin que nadie defendiera su causa,
Maltratado y afligido, no abrió la boca,
cuando era arrancado de la tierra de los vivientes
y muerto por las iniquidades de su pueblo.
Dispuesta estaba entre los impíos su sepultura,
y fué en la muerte igualado a los malhechores ;
a pesar de no haber en él maldad,
ni haber mentira en su boca

Ofreciendo su vida en sacrificio por el pecado,
tendrá prosperidad y vivirá largos días,

y en sus manos prosperará la obra de Yavé.

El Justo, mi siervo, justificará a muchos
y cargará con las iniquidades de ellos. (53, 6-11).

El profeta no nos declara las causas históricas de la muerte de este Justo; pero sí nos dice que muere sin culpa propia, por los pecados ajenos que Dios puso sobre sus espaldas, y que su muerte es la expiación de los pecados de su pueblo. Es un verdadero sacrificio humano, pero impuesto por Yavé. Todo esto no puede convenir sino a Aquel, que no teniendo pecado (Jn. 8, 46) caminaba a Jerusalén dispuesto a dar su vida por la redención de muchos. (Mt. 20, 28).

SENTIDO FIGURATIVO DE LOS SACRIFICIOS

Todo esto que llevamos dicho sobre el sentido religioso de los sacrificios, pertenece a lo que llama Santo Tomás causas literales, que miran a evitar la idolatría, a recordar los beneficios divinos, a manifestar la excelencia divina, a expresar las disposiciones del oferente. A estas causas se añaden las místicas o figurativas del misterio de Cristo, que se pueden dividir por razón de los tipos, según el carácter particular de los sacrificios, en latreúticos, como el holocausto; expiatorios, como el sacrificio por el pecado o por el delito, y eucarísticos, como los pacíficos, pues a todos estos géneros de sacrificios satisface plenísimamente el único sacrificio de Cristo.

Por razón del antitipo, o del sentido, se dividen en alegóricos, morales y anagógicos. Los alegóricos expresan los misterios de nuestra fe; los morales, las normas de la caridad, y los anagógicos, el objeto de nuestra esperanza. Ya dejamos dicho atrás cómo estos sentidos figurativos se fundaban en la ordenación del Espíritu Santo, que rige la Historia Sagrada, la ordenación de la religión mosaica y además la redacción de las Santas Escrituras. Estos sentidos sólo el Espíritu Santo los conoce y aquellos a quienes El los da a conocer. Por esto, en la interpretación de ellos hay mucha libertad, porque hay menos certidumbre. Esta desventaja queda compensada por esto, que dice Santo Tomás, que ninguna cosa expresa la S. Escritura en estos

sentidos místicos que no se halle expresada con claridad en el sentido literal (5).

Después de la autoridad de los Apóstoles, de la Iglesia y de los Santos Padres, que en diversas formas exponen con frecuencia las ceremonias de la religión mosaica en su sentido figurativo, una regla objetiva nos han dejado los Padres, que es la semejanza entre las ceremonias mosaicas y los misterios del reino de los cielos. Empleada esta exégesis con la debida discreción puede resultar un buen elemento oratorio y pedagógico. Los antiguos expositores, si es verdad que han abusado mucho de la exégesis mística, no lo es menos que nos han dejado páginas sublimes de doctrina, elocuencia y piedad, exponiendo los divinos misterios mediante la declaración de los sentidos místicos. Santo Tomás dedica una buena parte de sus respuestas a las objeciones a la exposición de estos sentidos típicos, inspirándose en los principios indicados. Tales exposiciones no se ordenan a probar los dogmas de la fe, que sólo se puede hacer con los sentidos literales, pero sí al fomento de la piedad (6).

FR. ALBERTO COLUNGA, O. P.

Consultor de la P. C. Bíblica

(5) Summ. Theol. I, q. 1, a. 10.

(6) León XIII, *Providentissimus Deus*, en Enchir. Biblicum, n. 97.
Pío XII, *Divino afflante Spiritu*, n. 16.

Existencia y naturaleza del Sacrificio Sacramental Eucarístico

Origen Psico-Teológico del sacrificio

Más que el proceso histórico del sacrificio en los pueblos interesa a este propósito ver el proceso psico-teológico del mismo, para ver cómo la inmolación cruenta de Cristo en la cruz es un verdadero sacrificio, y cómo es posible que la consagración eucarística realice --renueve-- sacramentalmente el sacrificio de Cristo.

El hombre que depende, como criatura, totalmente de Dios, está, naturalmente, obligado a reconocer y acatar esta dependencia y sumisión, este puesto mínimo suyo ante El, lo que vale tanto como reconocer integralmente la excelencia y supremo dominio que sobre todas las cosas tiene Dios. Y no sólo ha de reconocerlo fría, teóricamente, con su inteligencia, con la indiferencia o curiosidad abstracta de quien atiende a una cuestión científica que a él no le afectase, sino que lo ha de reconocer vitalmente, prácticamente, es decir, *humanamente*; con la totalidad de su persona. Lo contrario sería *saberlo*, pero no *reconocerlo*. Por eso, este sentimiento y sumisión a la grandeza de Dios es un acto específico de la voluntad, puesto que por ella el hombre, como tal, acata libremente a Dios como a Dios. Reconocer esto es dar a Dios culto de adoración. Y considerado este reconocimiento sólo desde un punto de vista íntimo, personal y privado, da el tipo y obligación del *culto interno*.

Pero el hombre está obligado también a dar a Dios *culto externo*, adoración externa. Se ve esto por las razones siguientes:

a) Una emoción honda del alma repercute siempre en el cuerpo: el estado psíquico emocional religioso da instintivamente, espontáneamente al cuerpo una tendencia corporal religiosa:

se recoge la vista, se compone el cuerpo, se traduce aquel sentir en mil variadas formas religiosas. Y viceversa. Una actitud corporal religiosa tiende a formar en el espíritu pensamientos religiosos. Y esto es ley universal de la Humanidad entera, como enraizado que está en las entrañas mismas de nuestro ser, salvo en casos de manifiesta degeneración religiosa en la que el individuo, por un hábito vicioso opuesto, neutraliza o atenúa esta natural y espontánea facilidad humana de mutua repercusión religiosa.

¿Qué prueba esto? Que por ser esta interacción religiosa de cuerpo y alma un hecho universal y constante, efecto de la unión sustancial del alma y cuerpo, es una reacción *natural* a la naturaleza del hombre, y expresión, por tanto, de la Voluntad de Dios. Es Dios mismo quien, a través de la misma estructura de la naturaleza humana, que El creó, dice su Voluntad: que el hombre tiene que ser religioso con todo su ser y rendirle culto, en consecuencia, con su cuerpo y alma: interna y externamente. (II-II, q. 84, a. 2).

b) Pero además toda criatura tiene, por derecho natural, que dar culto a Dios, reconocer su dominio sobre todo ser y acatarle. Y por tanto, no sólo con el alma, sino también, en la forma posible y con el valor relativo que ello tiene, con el cuerpo, que también es criatura de Dios. «La religión—dice Santo Tomás—tiene los actos internos como los principales (porque son los vitales); los exteriores como cuasi secundarios y ordenados a los interiores», de los que toman valor y a los que sirven; ya que un acto externo no vivificado por el interno es un acto postizo y casi inútil. (II-II, q. 81, a. 7; q. 83, a. 12; q. 84, a. 2).

Si a toda criatura, en cuanto tal, le es obligatorio rendir culto a Dios, también esto afecta a la sociedad en cuanto tal, puesto que es también criatura de Dios. La sociedad es una criatura determinada, concreta, y como tal está obligada a dar a Dios culto externo. Máxime la colectividad por su carácter social ha de manifestar, necesariamente, esta sumisión y culto a Dios pública y externamente.

Entre las formas de realizar el *culto externo* hay una que es la más excelente: el sacrificio.

Santo Tomás razona el origen psico-teológico del sacrificio, de la siguiente manera: «La razón natural dicta al hombre que se someta a un superior a causa de los defectos que en sí encuentra, y por cuyo superior necesita ser ayudado y dirigido;... y éste es Dios. Y como en las cosas naturales las inferiores, naturalmente se someten a las superiores, así también dicta la razón natural al hombre, según su natural inclinación, que se muestre nuestra sujeción y honor a aquel que está sobre el hombre.

Es modo conveniente que el hombre use signos sensibles para expresar algunas cosas, de la misma manera que lo sensible da base para su conocimiento. Y, por tanto, procede de la misma razón natural que el hombre use algunas cosas sensibles para ofrecerlas a Dios en señal de la sujeción y honor que le debe, al estilo de los súbditos que ofrecen a sus dueños algunas cosas en reconocimiento del dominio que aquéllos tienen. Esto pertenece al sacrificio. Y, por consiguiente, la oblación del sacrificio pertenece al derecho natural» (II-II, q. 85, a. 1).

En efecto, la protesta de sumisión que los súbditos hacen a sus señores encuentra una expresión espontáneamente elocuente cuando, en prueba del reconocimiento a su potestad, les entregan algún don a título y confesión de vasallaje. Aquel don es como un representante y sustituto simbólico de quien lo entrega; el dueño lo acepta en señal de su dominio sobre él. Toda la historia de los pueblos está llena de esta forma, natural y humana, de protestar vasallaje a sus reyes y jefes. No es sólo la confesión de su dignidad con un acto transitorio de reverencia; es—y fué—la protestación estable de su acatamiento, mediante un don permanente, como estable y permanente es la sumisión debida que se acata.

Esta forma sensible y estable de reconocimiento de un poder, que brota *naturalmente* en los hombres, no podía faltar para confesar plenariamente éstos su acatamiento a Dios, «Rey de reyes y Señor de los señores» (Apoc. 19, 16). ¿Quién como El es dueño absoluto de los hombres?

Mas para realizar esto había un inconveniente inevitable. Un príncipe terreno tomaba con sus manos el presente del vasallaje de sus súbditos, pero Dios es invisible. ¿Cómo entregar *sensiblemente* a Dios este don simbólico? ¿Cómo protestar esta de-

dicación de los hombres a Dios, sensiblemente, cuando El, sensiblemente, no lo recibía? Y para obviar este inconveniente surgió el sacrificio.

El hombre tomó un presente que ofrecía a Dios, y puesto que Dios no lo recibía sensiblemente, el hombre inmutaba aquel don, con lo que sensiblemente lo retraía al uso y destino humano que tenía, para así expresar que quedaba consagrado a Dios. Tal acaeció con los sacrificios de animales. El hombre, al matarlos, los retraía al uso y servicio que tenían para su vida, a la que simbolizaban, protestando así la consagración y entrega que de sí mismo hacía a Dios. Lo mismo se hizo con todo tipo de sacrificios incruentos: vino, incienso u otras materias—hostias—semejantes, que eran inmutadas de tal manera, que no sirviesen ya para el uso del hombre, con lo que se expresaba sensiblemente la dedicación simbólica que de ellas se hacía a Dios. Las «actas» de los mártires son una prueba clara del concepto que tenía para ellos—cristianos y paganos—el mismo sacrificio incruento. En las «actas» de San Julio, mártir, se lee que el presidente Máximo le ordena sacrificar a los ídolos, a lo que el mártir se niega. Y el presidente le dice entonces astutamente: «Pues ¿qué mal hav en echar unos granos de incienso y marcharse?» (*Actas de los Mártires*, B. A. C., 1951, pág. 1159). Por lo que el sacrificio tiene este significado de adoración exclusiva de Dios, es por lo que tantas veces dió en los siglos de la Iglesia legiones de mártires. Las formas históricas del sacrificio aparecen con los más diversos tipos y variaciones, conforme a la mentalidad religiosa de los pueblos, ya primitivos o ya entrados en fase de civilización, pero siempre con este mismo significado fundamental. Las mismas cumbres de las montañas fueron muchas veces en la historia de los pueblos escenario de sacrificios. Parecía que allí, en los vértices de la Tierra, se estaba más cerca de Dios, que moraba en el Cielo, y que así se le entregaba mejor la ofrenda del sacrificio, al estar más cerca de su sensible morada. El humo de los sacrificios subía al Cielo llevando a Dios, envuelto en el humo de las ofrendas, la protesta sensible del acatamiento de los hombres, junto con su gratitud o su impetración. Era todo ello fuerte producto de una psicología religiosa primitiva, pero acusadamente humana.

Elementos constitutivos del sacrificio

Mas no basta entregar a Dios un don sensible en reconocimiento de su supremo dominio sobre todas las cosas para que ya sea sacrificio. Tiene éste características propias. Así la sola oblación que se hace a Dios, las primicias o diezmos que se le entregan para el culto, son ofrecimientos, consagraciones o dedicaciones, pero no sacrificios. El sacrificio requiere las características siguientes :

a) *Elemento sensible permanente*.—Siendo el sacrificio una oblación hecha a Dios, como signo sensible de nuestra permanente sumisión a El, la materia de esta oblación ha de ser algo permanente, en contraposición a un signo o señal transitoria, v. gr., a una genuflexión, para expresar así aptamente el dominio permanente—eterno—de Dios sobre las cosas y sobre la vida y ser del hombre. Por eso fueron generalmente ofrecidos por todos los pueblos, como materia de sacrificio, animales y otras cosas que servían más directamente a la sustentación, a la vida del hombre, cuya representación sensible iban a desempeñar en el sacrificio. Así dice Santo Tomás, hablando de la materia del sacrificio mosaico, que además del uso de los animales, que tan acusadamente representaban el sacrificio del hombre—una vida que se inmola por delegación de otra vida—se usaron también, de los productos de la tierra, aquellos que servían al uso del hombre, «sea para alimento, como el pan ; sea para bebida, como el vino ; sea para condimento, como aceite y sal ; sea para medicina, como el incienso, que es aromático y fortificante». (I-II, q. 102, a. 3 ad 13).

b) *Se requiere una inmutación física o equivalente en la oblación sensible*.—Esto es esencial para que haya sacrificio. Por esta inmutación se retrae el objeto sensiblemente de su uso al servicio del hombre y se lo entrega y dedica a Dios. En el sacrificio se destruye un ser, sea por cremación : incienso, frutos del campo ; sea por inmolación cruenta de una víctima : degollación de animales, o por una acción equivalente, como vino derramado sobre un ara—libación—, por lo que, de hecho, se hace inhábil para el uso ordinario al servicio del hombre, dedicándose así a Dios.

La simple promesa o propósito de destrucción—inmolación—de una hostia, no constituye, en cambio, sacrificio, porque no

expresa *apta y sensiblemente* nuestra sumisión a Dios. Es algo potencial. Falta ese objeto externo, en el que se delega la persona, y que diga, actualmente, al destruirse física o equivalentemente inmutarse, lo nada que el hombre es ante Dios, el supremo dominio que sobre nosotros tiene y el acatamiento que se le protesta. «El nombre de oblación es común a todas las cosas que se ofrecen en el culto a Dios; y así, si lo que se usa para el culto de Dios, como cosa sacra, ha de ser consumida (destruída), es oblación y *sacrificio*; pero si eso que se usa para el culto divino o se entrega para uso de los ministros es algo que *permanece íntegro* (sin inmutación), será *oblación*, pero no *sacrificio*». (II-II, q. 86, a. 1). «Se dicen propiamente sacrificios cuando se inmutan las cosas ofrecidas a Dios, como sucede con los animales que se mataban y quemaban (sacrificio cruento), o con el pan que ritualmente se parte, se come y se bendice (sacrificio incruento)» (II-II, q. 85, a. 3, ad 3).

c) *La oblación es elemento esencial al sacrificio.*—Si la *inmutación* de la materia del sacrificio es esencial para la realización de éste, no es menos necesaria la *oblación* de esa misma materia—ofrecimiento—, pues la inmolación de una víctima sin oblación sería un acto indeterminado, potencial. Sería un regalo que se hacía sensiblemente a Dios, pero sin que llevase la delegación simbólica y libremente hecha de la persona en protesta de pleno vasallaje a la Divinidad. Hablando del sacrificio eucarístico, lo que vale igualmente de todo sacrificio, dice Santo Tomás: «*Rationem sacrificii habet in quantum offertur*» (II, q. 79, a. 5) y «*oblatio pertinet ad rationem sacrificii*» (III, q. 79, a. 7, ad 3).

d) *Un ministro oficial que lo ofrezca, sobre todo, en nombre de la sociedad.*—Puesto que la sociedad como tal ha de rendir culto sacrificial a Dios, y como no se puede realizar esta función sacrificial inmediatamente por la colectividad, requiere esto un ministro que en nombre suyo realice el sacrificio. Nadie puede legítimamente hacer esto sino quien naturalmente le represente o quien oficialmente reciba su delegación. (Heb. 5, 1-4). Así en la antigüedad, cuando aún no estaban constituidas las ciudades y repúblicas, ejercía, naturalmente, en las familias y tribus el sacerdocio el Paterfamilias o por delegación el primogénito. Los reyes—jefes de los pueblos—ofrecieron en ocasiones

sacrificios. Pero este puesto ha de estar deputado a una institución oficial y permanente que por su género de vida pueda ser más grata a Dios. Y no se habla concretamente del sacerdocio cristiano—católico—que exige «ordenación» y «carácter» sobrenatural para ejercer su sacerdocio sobrenatural. Se habla del sacerdocio en su aspecto genérico social. El sacerdote es el intermediario entre Dios y el pueblo, sea de la colectividad como tal, sea de sus individuos aisladamente. Exige, pues, este contacto más inmediato—oficialmente más inmediato—con la Divinidad, más santidad de vida. El sacerdote deberá ser santo como intermediario que es con Dios santo. La Historia presenta esta verdad como sentir común de los pueblos, al presentar el sacerdocio encarnado en una clase o casta. En el sacrificio individual ejerció también, en ocasiones, en la antigüedad, las funciones sacerdotales el mismo individuo oferente.

e) *El fin por que se ofrece a Dios el sacrificio es para reconocer su excelencia y dominio supremo sobre todas las cosas*—Todo hombre, socialmente considerado, debe reconocer por justicia la excelencia que encuentra en sus semejantes, máxime reconocer y honrar a los que tienen los puestos de mando. Reconocer su autoridad es reconocer su mando sobre nosotros, nuestra dependencia de ella. Lo contrario, es decir, la falta de esta correlación, no sería, en nuestra reverencia hacia ella, reconocimiento de autoridad sino saludo de cortesía. De la autoridad se depende, y así con su culto gráficamente se proclama y acata. Por eso dice Santo Tomás que «(por los súbditos) se entregan a sus dueños algunos presentes en señal de sumisión» (II-II, q. 85, a. 1).

Pero el honor debido a una excelencia humana, aun las que tienen el supremo poder político en la tierra, no pasan de ser una excelencia de criatura y de limitación, por ser participación del poder de Dios. «No hay autoridad sino por Dios», dice San Pablo (Rom. 13, 1). «El nombre de Divinidad—escribe Santo Tomás—se comunica a algunos no por igualdad, sino por participación, y, por tanto, no se les puede tributar igual honor». (II-II, q. 85, a. 2 ad 1). De ahí que el sacrificio sólo pueda ser ofrecido a Dios, puesto que sólo El tiene dominio supremo y absoluto sobre todos los seres. El es su creador, su conservador, su fin, todo lo cual se reconoce con el sacrificio.

Diversas formas de sacrificios

El sacrificio como posibilidad teórica *in genere* y como hecho histórico, aunque este último, con formas y matices diversos, reviste cuatro formas genéricas.

a) Sacrificio *latréutico*, cuya finalidad específica y directa consiste en reconocer la excelencia infinita y supremo dominio de Dios.

b) Sacrificio *eucarístico*, que es el sacrificio de acción de gracias por los beneficios recibidos de Dios.

c) Sacrificio *impetratorio*, cuya finalidad es pedir a Dios favores, beneficios, gracias.

d) Sacrificio *propiciatorio*, que es el que tiende a aplacar a Dios por el pecado y lograr de nuevo su amistad y favor. Se pueden distinguir en él tres aspectos: en cuanto quita la culpa, es sacrificio *expiatorio*; en cuanto devuelve la amistad de Dios, es *propiciatorio*; en cuanto amortiza penas debidas, es *satisfactorio*.

Todas estas formas no son, sin embargo, más que *modos* del verdadero sacrificio, que es el latréutico, cuyo fondo suponen. Todos ellos se ofrecen a Dios reconociendo su dominio supremo y excelencia infinita sobre las criaturas, y cuyos favores, al mismo tiempo, se le agradecen o suplican por el sacrificio.

Si el sacrificio nace en el individuo por vía psico-teológica, como se ha visto, siendo en este sentido sustantivo dictado por la misma ley natural, aunque recibe luego históricamente las modalidades y formas propias de cada cultura y pueblo (II-II, q. 85, a. 1, ad 1 y 3), interesa destacar aquí la existencia de estos cuatro fines genéricos del sacrificio en Israel, ya que todos ellos estaban orientados «típicamente» al sacrificio redentor de Cristo y a su perpetuidad en el sacrificio eucarístico. Así dirá el Concilio de Trento, al hablar del sacrificio eucarístico, que éste «per varias sacrificiarum, naturae et legis tempore, similitudines figurabatur, utpote quae bona omnia per illa significata veluti illorum omnium consummatio et perfectio complectitur». (Denz. 939).

La muerte de Cristo, sacrificio redentor de los hombres.

Ante el pecado de los hombres, Dios exigió una reparación de justicia estricta. Dios era justo en exigir, pero el hombre era totalmente impotente para amortizar la deuda, por dos razones : a) Porque la satisfacción se mide a la inversa de la ofensa ; ésta se valora por el término a quien se hace. Y aquí era ofensa moralmente infinita por ser hecha contra Dios infinito. Pero la satisfacción que podía dar el hombre era sólo la que podía dar un hombre limitado y enemigo de Dios. b) Pero otra razón hacía aún más radicalmente imposible esta satisfacción humana ante la justicia divina : que había de ser dada en el orden sobrenatural, en el que el hombre fué creado. Mas desposeído éste de la gracia por el pecado, y no siendo debida ésta como exigencia a la naturaleza humana, el hombre quedaba totalmente impotente para ello.

Y Dios prepara la redención de los hombres, haciendo que su Verbo tome carne, y según la condición de ésta, muera para reparar el pecado y merecer toda la economía divina para ellos.

Era Cristo el que, ante la justicia divina, podía pagar superabundantemente por el pecado de los hombres a causa del mérito infinito que revestían sus acciones, como procedentes de la persona divina. Las víctimas sacrificadas en el Templo no valían para redimir, pues no sólo ellas eran simples criaturas, sino que además llevaban al sacrificio la delegación de los hombres : criaturas enemigas de Dios : y el elemento sobrenatural gratuito y participado que habían perdido los hombres en el pecado era supercompensado aquí al encarnarse Dios mismo para redimir a los hombres.

Pudo Dios pronunciar una sola palabra de perdón y no lo hizo. Pudo encarnarse y, sin padecer ni morir, tributar a Dios una sola palabra de alabanza que por ser del Dios-Hombre supercompensaría infinitamente el desacato del pecado de la criatura, y tampoco lo hizo. Pudo realizar esta obra redentiva del hombre de otros modos, y quiso la encarnación de su Verbo, la muerte de su Hijo. La sabiduría y providencia de Dios buscó la redención del hombre por una vía en la que simultáneamente resplandeciese la gloria de su justicia y su dilección inmensamente misericordiosa para con los hombres.

Porque «nos amó se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave», dice San Pablo (Ef. 5, 2).

Cristo iba a dar al Padre, en nombre de la Humanidad pecadora, el homenaje reparador de la culpa, y se lo dió ofreciéndose a sí mismo en sacrificio. Con ningún acto mejor podía realizarse esto que con el ofrecimiento de un sacrificio: acto con el que la criatura reconoce de un modo plenario la excelencia infinita y supremo dominio que sobre todas las cosas tiene Dios. Y como acto representativo de la expiación y propiciación del pecado de los hombres convenía un sacrificio público y solemne: sacrificio a la vista de todos—de Dios y de los hombres—, y elevado sobre éstos como cabeza expiatoria y representativa de ellos.

Fué la muerte de Cristo un verdadero sacrificio cuyos elementos integradores son los siguientes:

a) *Una hostia*, que es Cristo mismo. La hostia es el elemento sensible, representación y vicario del que se ofrece. «No quisiste sacrificios ni oblaciones (para redimir)—dijo Cristo entrando en el mundo—, pero me has preparado (precisamente para eso) un cuerpo» (Heb. 10, 5). Y el valor y dignidad de esta hostia es sumo, porque es el Verbo de Dios hipostáticamente unido a la naturaleza humana, a la que le da esta dignidad y mérito. No es hostia solamente terrena, ni sólo flor de la tierra. Es el Hombre-Dios la hostia divina quien se ofrece a Dios.

b) *Un Pontífice* que ofrece el sacrificio, y que es, en este caso, la misma víctima, Cristo. ¿Qué pontífice podría ser más grato a Dios? Porque pontífice es el mediador entre la Divinidad y el pueblo. Y Cristo, Pontífice, es el verdadero intermediario entre Dios y los hombres, porque es el Hombre-Dios. Tiene de los hombres la condición de la carne, y de los cielos la persona divina. «Tal convenía—dice San Pablo—que fuese nuestro Pontífice, santo, inmaculado, apartado de los pecadores y más alto que los cielos» (Heb. 7, 26).

c) *Destrucción de la hostia* en la muerte de Cristo. Fué la soberbia del hombre la que le hizo pretencioso, sugiriéndole el diablo el «ser como Dios» (Gén. 3, 5) y fué, hubo de ser, la muerte del hombre, por el que Cristo moría en la cruz, la compensación—supercompensación mejor—de aquella soberbia, al decir con el hecho de su muerte, la nada de lo que es el hombre,

al que en esta muerte representaba, ante el poder omnipotente e inmutable de Dios.

d) *Ofrecimiento de Cristo como hostia.*—Cristo, Pontífice, ofrece una oblación al Padre, que es El mismo. «Yo pongo mi alma (a la muerte)—dice—y de nuevo la tomo. Nadie me la quita, sino que Yo la pongo por mí mismo» (Jn. 10, 17). Esta palabra de Cristo—siempre anhelo—dicha antes de su muerte era ardor, poderosa vibración de ofrecimiento, y fué amor en obra cuando pendía en la Cruz para morir por los hombres. Que no le fijaron a ella los clavos tan fuertemente como su deseo de ser Redentor. «Porque nos amó, se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios, en olor suave» (Ef. 5, 2). Y con aquel «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Luc. 23, 46), aceptaba Cristo libremente en el momento supremo su muerte por la redención de los hombres, una vez que todo lo concerniente a la salvación de éstos estaba «consumado». (Jn. 19, 30).

No requiere, sin embargo, el autosacrificio sacerdotal de Cristo inmolarse físicamente El a sí mismo. En el sacrificio, lo esencial es que el pontífice, aquí como mediador público, ofrezca el sacrificio, aunque la inmolación de la víctima, cuya destrucción o inmutación sensible es también esencial al sacrificio, *materialmente* la realicen otros. Así dice Santo Tomás: «La Pasión de Cristo, por parte de los que le mataron, fué pecado; pero por parte de la caridad de Cristo paciente fué sacrificio. Por lo que se dice que el sacrificio fué de Cristo, no de los que le mataron». (III, q. 48, a. 3, ad 3).

e) *El ofrecimiento del sacrificio del Cristo fué hecho a Dios.* El sacrificio de Cristo fué hecho para dar cumplimiento a la obra de redención y, por tanto, sólo a Dios podía ser ofrecido, porque sólo Dios, ofendido, podía aplacarse y perdonar el pecado de los hombres. «¡Cuánto más (que la sangre de los animales de la vieja ley)—dice San Pablo—la sangre de Cristo, que por el Espíritu eterno *a sí mismo se ofreció inmaculado a Dios*, limpiará nuestra conciencia de las obras muertas para servir al Dios vivo!» (Heb. 9, 14). Este ofrecimiento fué la obra de Cristo ya desde su ingreso en el mundo. «Entrando (Cristo) en este mundo escribe San Pablo—dice (a su Padre): No quisiste sacrificios ni oblationes, pero me preparaste un cuerpo. Los holocaustos y sacrificios por el pecado no los recibiste. Entonces yo dije: Heme

aquí que *tengo... para hacer, oh Dios, tu voluntad*» (Heb. 10, 5-7). Y la voluntad de Dios era consumir en toda su plenitud y eficacia la obra redentora: reparar la justicia divina e inundar de gracias y riquezas a los hombres.

f) *La finalidad del sacrificio de Cristo fué la redención de todos los hombres.*

Jesús significa salvador. Y este es el nombre de Cristo que define y nombra su oficio: salvar a los hombres de su pecado. «Todos pecaron—escribía San Pablo a los romanos—y todos están privados de la gloria de Dios, y ahora son justificados gratuitamente por su gracia, por la redención de Cristo Jesús, a quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación» (Rom. 3, 23-25). Y a Timoteo le decía, insistiendo siempre y gozándose en la obra redentora de Cristo: «Uno es el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para *redención de todos*». Y Jesucristo, cuando estaba con sus Apóstoles en el Cenáculo, a la hora de la partida—preludio de su Pasión—les decía, al darles a beber su Sangre: «Esta es mi Sangre del Nuevo Testamento, que será derramada por muchos en *remisión de sus pecados*». (Mat. 26, 28).

La última cena y la Santa Misa, eternización del sacrificio del Calvario.

Pero aún fué más lejos el amor inagotable de Cristo. No quiso que aquel sacrificio suyo cesase. Sólo una vez se muere; es decreto de Dios al pecado. (Heb. 9, 27). Pero Cristo quiso, llevado por un amor, por una caridad inflamada, eternizar aquella muerte de amor reparador al Padre, de amor redentor a los hombres. Y la eternizó en el tiempo y en el espacio.

Y «como hubiese amado a los suyos que estaban en el mundo—dice el evangelista acusando este amor de Cristo—los amó hasta el exceso» (Jn. 13, 1). Por lo que tomando en sus manos pan, lo partió, lo bendijo y lo distribuyó, diciendo: «Esto es mi Cuerpo, que por vosotros se entrega» (S. Luc. 22, 19). Y después tomó un cáliz con vino y se lo dió a ellos, diciendo: «Bebed de él todos, porque esto es mi Sangre del Nuevo Testamento, que es derramada por muchos en remisión de los pecados» (S. Mat. 26, 27-28). Y añadió: «Cuantas veces hiciéreis esto hacedlo en memoria de mí» (Luc. 22, 19-20). Y con estas

palabras instituyó el sacerdocio y le confirió el poder de celebrar el sacrificio incruento de la Misa. «Si alguno dijese—definió doctrina de fe el Concilio de Trento—que con estas palabras, Cristo no instituyó a los Apóstoles sacerdotes, o no ordenase que ellos y los demás sacerdotes ofreciesen su cuerpo y sangre, sea excomulgado» (Denz. n. 949).

La Iglesia permanecerá hasta el fin de los siglos, por lo que permanecerá el sacerdocio, y se perpetuará siempre este sacrificio eucarístico de Cristo, renovación incruenta del suyo del Calvario. Quiso Cristo—dice el Concilio de Trento—que con este sacrificio eucarístico «la memoria (del cruento del Calvario) permaneciese hasta el fin de los siglos» (Denz. n. 938). Así eternizaba Cristo su amor al representarse y renovar ante los hombres el momento culminante en que les demostró su amor con su muerte.

Existencia del sacrificio eucarístico

La última cena y la Santa Misa son verdaderos sacrificios.

Aunque la obra eucarística de la última Cena y de la Misa dicen orden al sacrificio del Calvario, como se ve por las palabras de la institución de la Eucaristía: «Haced esto en memoria mía», que les dijo el Señor, y lo que debían hacer era consagrar su Cuerpo, «que será entregado», y consagrar su Sangre, «que será derramada por muchos en remisión de los pecados», no son, sin embargo, sacrificios relativos en el sentido de que sean ambos simple *representación* de aquel sacrificio cruento de la Cruz, sino que aunque dicen orden a él, uno—Cena—como a un futuro, y otro—Misa—como renovación de un pasado, son también ellos sacrificio verdadero y completo.

1) *Del sacrificio eucarístico de la última Cena*, dice el Concilio de Trento: «Dios y Señor nuestro, aunque una sola vez se había de ofrecer a su Padre en el ara de la Cruz con su muerte, a fin de realizar la eterna redención (de los hombres); porque con su muerte no había de extinguirse su sacerdocio, en la última Cena, en la noche que era entregado, para dejar a su dilecta

esposa la Iglesia un sacrificio visible, como lo exige la naturaleza del hombre, con el cual se representase aquel cruento que una sola vez había de consumir en la Cruz, y la memoria de él permaneciese hasta el fin de los siglos, y su virtud se aplicase en remisión de los pecados que cuotidianamente se cometen, declarándose sacerdote eterno según el orden de Melquisedec, *ofreció su Cuerpo y su Sangre a su eterno Padre bajo las especies de pan y vino*; y bajo los símbolos de estas cosas los entregó a los Apóstoles, a los que constituía sacerdotes del Nuevo Testamento, para que comiesen, y para que ellos y sus sucesores lo *ofreciesen*, mandándolo por estas palabras: Haced esto en memoria mía, como siempre la Iglesia Católica lo entendió y enseñó». (Denz. n. 938).

No era otra cosa esta enseñanza que la conclusión que se desprende de la definición que da el Concilio en el canon segundo «De sanctissimo Missae sacrificio», en el que se define: «Si alguno dijese que con aquellas palabras: Haced esto en memoria de mí, Cristo no instituyó sacerdotes a los Apóstoles, o no hubiese ordenado que ellos y los demás sacerdotes *ofreciesen* su cuerpo y sangre, sea excomulgado» (Denz. n. 949). De cuya definición se deduce: que si los sacerdotes han de hacer lo mismo que hizo Cristo, esto es, consagrar su Cuerpo y Sangre, con lo que realizan el *sacrificio* de la Misa, ésta no es otra cosa que la renovación o reiteración del *sacrificio* de la última Cena».

La acción eucarística de la última Cena fué, pues, un verdadero sacrificio. No fué definido esto doctrina de fe en el Concilio, pero es enseñanza abierta del mismo y deducción necesaria de su *definición* sobre las palabras: «Haced esto en memoria mía».

El Concilio enseña, pues, que la acción eucarística de la última Cena, que había de perpetuarse en la Misa, fué un verdadero sacrificio. Y este sacrificio lo instituyó Jesucristo: a) como «representación» del sacrificio cruento de la Cruz y para que su «memoria» permaneciese hasta el fin de los siglos; b) por la necesidad de dejar a la Iglesia «un sacrificio como lo exige la naturaleza del hombre», y c) para que la virtud obtenida en el sacrificio del Calvario se «aplicase» en remisión de los pecados que cuotidianamente se cometen, lo mismo que para proveer a toda necesidad espiritual.

En algunas ocasiones se pretendió poder probar el valor sacrificial de la última Cena por vía filológica. Se pretende deducirlo de los participios de presente que pone el texto griego.

Jesucristo dice al dar el pan consagrado a los Apóstoles: «Esto es mi Cuerpo, que por vosotros se está dando («didómenon»)), sobreentendido a la muerte. Y cuando les da a beber el cáliz, dice: «Esto es mi Sangre del Nuevo Testamento, que se está derramando («ekjynnómenon») por muchos para remisión de los pecados» (Mt. 26, 28; Mc. 14, 24).

Una primera lectura superficial parecería decir: Esto es mi Cuerpo, que por vosotros se está entregando *ahora* a la muerte, es decir, que se está *sacrificando*. Lo mismo sería la interpretación del participio de presente que afecta a la palabra sangre. Si su sangre está *ahora* derramándose, quiere decir que se está *ahora* sacrificando. En este caso se probaría por vía filológica que la institución eucarística de la última Cena era un verdadero sacrificio.

Sin embargo, este argumento no concluye, pues por sola vía filológica, en el mejor de los casos sólo se llegaría científicamente a la incertidumbre, y esto por dos razones:

a) Porque, gramaticalmente, el participio «didómenon» lo mismo puede concordar con «soma» (cuerpo) que con «touto» (esto); y el participio «ekjynnómenon» lo mismo puede concordar con «haima» (sangre) que con «touto» (esto). Y, en consecuencia, que lo mismo podrían referirse a la muerte de Cristo en su propia realidad física, que al Cuerpo—sacrificio—sacramental de Cristo que después de la consagración está en aquel «touto».

b) Pero además es un fenómeno ordinario en N. T. el usar el presente por un futuro inminente (Cf. Jn. 17, 11). Por tanto, aquí del sólo uso de un participio en *presente* no se puede concluir con certeza que Cristo se esté sacrificando sacramentalmente en la Eucaristía, ya que filológicamente puede referirse al futuro inminente de su Pasión y de su muerte.

Si la vía filológica no puede probar esto, hay una razón teológica decisiva que exige que estos participios de presente tengan el valor de un futuro inminente. Y es que diciéndose en las fórmulas de la consagración, v. g.: que «esto es mi sangre del N. T., que se está *derramando* por nosotros en remisión de los

pecados» (Mt. 26, 28), e implícitamente está dicho lo mismo en los pasajes de S. Marcos, S. Juan y S. Pablo, si al participio de presente se le da valor de *actualidad*, y no de futuro inminente, se seguiría el error dogmático de que Cristo realizaba la remisión de los pecados en este sacrificio eucarístico. Pero la redención se realiza formalmente en el sacrificio cruento de la Cruz; el sacrificio eucarístico sólo *aplica* los méritos que se lograrían—sacrificio de la última Cena—, o ya logrados—sacrificio de la Misa—, en el sacrificio de la Cruz.

2) *Que la Misa sea no sólo memoria del sacrificio del Calvario, sino verdadero sacrificio es dogma de fe.*

Varios son los capítulos que hacen ver que la Misa es verdadero sacrificio. Vamos a considerar cuatro: la profecía de Malaquías, las fórmulas eucarísticas consecratorias, el pasaje de San Pablo en I Corintios interdicendo asistir al sacrificio eucarístico si se asiste a los sacrificios paganos, y la definición dogmática de esta doctrina en el Concilio de Trento.

a) *La profecía de Malaquías* (Mal. I, 11).

La actividad profética de Malaquías se desenvuelve en Judea en la época persa, sobre la mitad del siglo V.

En un momento en que la negligencia del sacerdocio judío se acusa fuertemente en el servicio del culto divino, en que las ofrendas traídas al altar no cumplen las prescripciones rituales de pureza e integridad, viene la palabra de Dios a Malaquías.

Y el profeta ve entonces el sacrificio de la Nueva Ley, grato a Dios cual ninguno. Dios toma pretexto de estas irregularidades e impurezas sacrificiales para manifestar su exclusiva complacencia en el sacrificio de los días mesiánicos. «Desde el orto del sol hasta su ocaso—dice—es grande mi Nombre entre las gentes y en todo lugar se ofrece a mi Nombre un sacrificio humeante y una oblación pura, porque grande es mi Nombre entre las gentes, dice Jahveh de los ejércitos» (I, 11).

Esta profecía no puede entenderse:

a) De una contraposición del culto negligente e imperfecto del Templo de Jerusalén con el culto puro y perfecto que se tributase a Jahveh por las comunidades judías de la «diáspora», de las colonias judías fuera de Palestina. De hecho sólo se sabe

que existiese culto en dos lugares: en Elefantina (consta la existencia de un templo en el siglo V) y en Heliópolis, ambos en Egipto. Las reuniones sinagogaes no son lugares de culto sacrificial, que es del que habla el profeta. Por eso, la universalidad que la profecía establece para este sacrificio: «desde el orto del sol hasta su ocaso», y que en «todo lugar» de «las gentes» se ofrecerá no puede interpretarse de aquellos conatos, aislados y cismáticos, ni de un judaísmo futuro premesiánico herético, nacionalista y sin sacrificio.

b) Tampoco puede interpretarse esta profecía de un futuro monoteísmo naturalista en el que cada uno sirva a Dios como le plazca. El profeta habla sólo de Jahveh, Dios universal, al que honrarán todos los pueblos con un sacrificio *nuevo, externo, puro y único*. Y un monoteísmo abstracto y no jahvista en el que pudiera servirse a Dios con un culto solo *interno y vario*, o con un culto *externo pero no único*, es algo que está fuera manifiestamente del intento del profeta. En la mente del profeta todo lo que no es jahvismo es abominación.

Este sacrificio venidero a ofrecerse en los días mesiánicos tiene varias características de distinción específica. Será: a) *universal*, en su ofrecimiento; b) su hostia será *única*; c) esta hostia será por excelencia *pura*; d) y será un sacrificio *nuevo*.

a) *Universal*. En contraposición al culto local y necesariamente centralizado del templo jerosolimitano, este sacrificio será universal, pues dice: «es grande mi Nombre *entre las gentes* y en *todo lugar* se ofrece a mi Nombre un sacrificio humeante y una hostia pura». Pero esta universalidad es una de las características que los profetas dan a los días mesiánicos. «Entonces —dice el profeta Sofonías— devolveré Yo a *los pueblos* labios limpios para *invocar todos el nombre de Jahveh* y servirle de común acuerdo» (Sof. 3, 9). Este pensamiento se encuentra igualmente explícito en Isaías 2, 2, Miq. 4, 1...; Ag. 2, 7; Zac. 8, 20...; 9, 10... Será, pues, este sacrificio el culto universal de los días mesiánicos. Todos los pueblos tendrán promulgada una misma ley, un mismo culto y, por tanto, un mismo e idéntico sacrificio.

b) *Unico*. Este sacrificio es uno solo e idéntico en todos los lugares de su ofrecimiento. Dios tiene un culto propio. Jahveh, universalmente conocido, no tendrá más que un mismo e idéntico

tico sacrificio. Por eso dice Dios por el profeta que «se ofrece a mi Nombre *un sacrificio humeante y una oblación pura*», añadiendo «entre las gentes y en todo lugar». Ve el profeta ofrecerse a Dios en todas partes un sacrificio solo; ya no hay multitud de ellos como en la antigua prescripción mosaica. Es un solo sacrificio, el mismo en todas partes. Y es externo y sensible: verdadero ofrecimiento sacrificial, pues es «sacrificio humeante».

c) *Hostia pura*. Pero esta hostia que ha de ofrecerse en los días mesiánicos ha de ser por excelencia pura. A las oblações sacrificiales de reses mutiladas o raquíticas de aquel sacerdocio jerosolimitano negligente contrapone el profeta una hostia—sacrificio—que será, dice enfáticamente, *puro*. Será un sacrificio por sí mismo, por razón de su hostia, siempre puro entre todas las gentes y pueblos de la tierra. El énfasis puesto en su afirmación destaca bien la santidad firme de este sacrificio, la pureza que por su naturaleza encierra. La posible negligencia del sacerdocio ministerial que ofrezca este sacrificio no podrá impedir la santidad de esta «hostia pura», como hacía el sacerdocio judío, al que se contrapone. Pues el profeta no atiende tanto a las condiciones morales del sacerdocio ministerial futuro, cuanto al valor intrínseco de este sacrificio y «hostia pura».

En el texto dice el profeta: «En todo lugar se ofrece a mi Nombre un sacrificio humeante («muqtar») y una oblación («minha») pura». Los exégetas se han dividido al querer precisar con exactitud el significado en este pasaje de estas dos palabras que expresan sacrificio y oblación.

Hablando para sacerdotes, piensan algunos que estos términos serían tomados en su sentido preciso, técnico. En cuyo caso «minha» significará exactamente una oblación no cruenta. La profecía eucarística sería en este caso más acusada. Así, v. gr., Lagrange, Reinke, Knabenbauer. Otros, en cambio, v. gr., Schegg, opinan que tanto «muqtar» como «minha» se toman aquí con carácter general de sacrificios, aunque aludiendo a los dos altares del Templo: el de los «perfumes» y el de los «holocaustos».

En cualquier hipótesis, tómese «minha» en su sentido técnico, tómese junto con «muqtar» en un sentido pleonástico —«paralelismo»—para expresar ese sacrificio contrapuesto al del Templo jerosolimitano, siempre este nuevo sacrificio será

universal y único, externo y, por excelencia, perfecto, «puro», santo.

d) *Nuevo*. De estas tres características indicadas se deduce una cuarta: que será un sacrificio *nuevo*, no sólo por la universalidad de su ofrecimiento, sino también por la naturaleza de la *unidad* tan resaltada del mismo, cuanto por la *santidad* de su hostia, contrapuesto manifiestamente por todo ello a los sacrificios legales del ritual mosaico.

Gramaticalmente cabe de este pasaje una doble lectura: en presente o en futuro. Se podría leer: sacrificio que es ofrecido, que está ofreciéndose ahora en el presente, o puede también leerse: sacrificio que se ofrecerá, por tanto, en el futuro. En futuro expresa más claramente su realización en la época mesiánica. Pero aun vertido por el presente se refiere a lo mismo.

Es sencillamente un «presente profético». El profeta recibe muchas veces el contenido de su profecía en forma algún tanto atemporal. Ve el futuro frecuentemente con viveza, y lo vive en el presente en que lo recibe. Y Malaquías ve, recibe la revelación de Dios acerca de este sacrificio futuro, con viveza, y lo ve contrapuesto a los sacrificios irregulares del sacerdocio judío. Frente a esos sacrificios que se están ofreciendo en Jerusalén, ve él, con su visión profética y atemporal, este otro sacrificio purísimo que, en sustitución, se ofrece a Dios en toda la extensión de la tierra. Pero la contemplación de estos cultos en un mismo plano psicológico tiene, sin embargo, su realización histórica en los días mesiánicos. Pues es en la época mesiánica cuando universalmente se ofrece a Dios esta nueva, única, misma y «pura» Hostia.

Más aún, la profecía de Malaquías afecta directamente al sacrificio eucarístico de Cristo en la santa Misa. La muerte cruenta de Jesucristo en la Cruz fué limitada a un lugar y a un tiempo; tuvo su momento histórico definido. Pero Malaquías describe con mirada profética este sacrificio *como simultáneo en todas las partes de la tierra*. Lo ve ofreciéndose en todo lugar. Es verdad que el sacrificio eucarístico de Cristo no es más que la renovación incruenta del cruento sacrificio del Calvario. Pero este sacrificio en cuanto universal en su ofrecimiento geográfico es el eucarístico, la santa Misa. Por eso la profecía de esta obla-ción pura de los tiempos mesiánicos ha de entenderse literalmen-

mente en su sentido «pleno» del sacrificio incruento de la Eucaristía: que al mismo tiempo que es *universal*, es *único*, porque es la renovación incruenta del sacrificio del Calvario.

¿Vió el profeta este sacrificio «puro» de los días mesiánicos realizarse en el sacrificio eucarístico de la santa Misa? Seguramente no; ni hacía falta para la profecía. Lo vió, como suele ser la profecía bíblica preparatoria del futuro, a distancia, *in confuso*.

Precisamente el concebirlo al estilo de los sacrificios «humeantes» del templo jerosolimitano, es una buena prueba de su desconocimiento eucarístico. ¿Puede ser esto objeción contra la interpretación eucarística de este vaticinio? No. En la profecía hay que distinguir muchas veces el contenido y su expresión; lo primero es aquí lo que constituye formalmente la profecía; lo segundo es expresión literaria del Profeta, con lo que expresa ese concepto profético recibido del nuevo sacrificio. Ni repugnaría que Dios se lo hubiese revelado con este revestimiento, siempre que la intención formal del profeta no recayese, bajo el influjo de la inspiración, en la afirmación formal de lo que era solamente un medio de conocimiento o de expresión.

Aunque el profeta no conoció el sentido eucarístico de su profecía, nosotros, a la hora de su realización, comprendemos bien que en aquellos perfiles difuminados hay que encuadrar los detalles y la concesión de este sacrificio eucarístico, pues la sustancia de ambos sacrificios—la novedad, la santidad, la unidad y la universalidad—, que es lo que vió el profeta, es lo que constituye el fondo de la profecía y la sustancia de coincidencias entre el vaticinio y la realización. Es a la hora del cumplimiento cuando las sombras de las profecías se disipan para dejar ver con claridad segura en el signo, lo significado; en la figura, lo figurado, y en la profecía, el contenido de plenitud. La profecía no suele ser revelación detallista del futuro, aunque sí anuncio inequívoco sustancial de realizaciones futuras.

La tradición cristiana ha visto en el vaticinio de Malaquías la profecía del sacrificio eucarístico de la Misa.

Ya la *Didaché* la cita como confirmación eucarística. (Funck: *Patres Apostolici*, 1901, I, 32). Lo mismo San Justino, en su *Diálogo con el judío Trifón* (M. G., 6, 564); San Ireneo, en su

«Adversus haereses» (M. G. 7, 1023), y San Agustín, en su «Tratado contra los judíos» (M. L. 42, 61).

El Concilio de Trento, hablando del sacrificio de la Misa, dice: «Y ésta es aquella *pura oblación*, que ninguna indignidad o malicia de los que la ofrecen puede manchar, y que Dios, por Malaquías, predijo que había de ofrecerse a su Nombre entre las gentes: *en todo lugar*». (Denz. n. 929). Es verdad que el Concilio no da a esta profecía una interpretación dogmática, pero no es menos verdad que el Concilio la está interpretando en este sentido, poniéndola en la misma línea de interpretación eucarística que el pasaje de San Pablo a los Corintios (I Cor. 10, 21) y en la misma línea de cumplimiento eucarístico que tienen en el sacrificio eucarístico los «tipos» y figuras que, significándolo, existieron «en el tiempo de la naturaleza y de la Ley». (Denz. n. 939). Por lo que no cabe duda del pensamiento del Concilio sobre la interpretación eucarística de la profecía de Malaquías.

S. S. el Papa Pío XI, en su encíclica *Ad catholici sacerdotii*, dice que «los Apóstoles y sus sucesores en el sacerdocio (después de la institución de éste por Cristo en el Cenáculo) comenzaron a ofrecer a la Divinidad celestial aquel sacrificio puro que vaticinó el profeta Malaquías y que tiene entre las gentes un nombre grande y divino, y que ya, en cualquier parte de la tierra, a todas horas del día y de la noche, hasta la consumación de los siglos perpetuamente se ofrecerá».

Tanto, pues, por el análisis exegetico, cuanto por la interpretación que da a esta profecía la tradición y la enseñanza de la Iglesia, se concluye con absoluta certeza que Malaquías profetizó el sacrificio eucarístico de Cristo, y *formalmente* que la Misa es *sacrificio*.

b) *Las fórmulas eucarísticas consecratorias.*

Las fórmulas consecratorias eucarísticas transmitidas por los Sinópticos (Mt. 26, 26-28; Mc. 14, 22-24; Mc. 22, 19-20) y San Pablo (I Cor. 11, 23-26) no pueden menos de mostrar el valor sacrificial de la Misa. El análisis de las mismas lo demuestra:

1) *Las fórmulas eucarísticas y la presencia real eucarística de Jesucristo.*

En primer lugar su análisis da el valor real de la presencia eucarística del cuerpo y sangre de Cristo en las especies consagradas de pan y vino. Toda la argumentación está basada en un dilema: o estas palabras de Cristo tienen valor figurado o real.

Hay muchas cosas que son signo—símbolo—de otras o por su naturaleza o por uso convenido. Así, al contemplar una estatua, exacta reproducción de su personaje, se dice: *Este es* tal personaje. Y sin decir más, todos comprenden que se hallan ante un sentido figurado. Lo mismo al ver pasar una bandera nacional, se puede decir: *Esta es* tal nación. Y sin más explicaciones todos comprenden que el verbo *ser* tiene un sentido figurado.

Pero aquí Cristo toma pan y dice: «Esto es mi cuerpo», y toma un cáliz con vino y dice: «Esto es mi sangre». ¿Podrían tener valor figurado estas expresiones, como las formas anteriormente expuestas? El pan no es signo natural del cuerpo, ni el vino de la sangre; ni lo son tampoco por un uso convenido. No cabe más que si Cristo quiere darles un valor simbólico o figurado a estas expresiones, El mismo ha de advertirlo. De lo contrario podría chocar a sus oyentes esta afirmación, pero no que El no intentase decir esto.

En diversas ocasiones Cristo usa metáforas que no explica, pero que todos los oyentes comprenden como tales: Yo soy la luz, la puerta, el buen pastor, el camino, la verdad, la vida...

Otras veces es El mismo el que explica a sus Apóstoles el sentido concreto que da a sus palabras, cuando éstas podían tener un sentido potencial. Tal sucede con la parábola del sembrador (Mt. 13, 1-23). En ocasiones son los discípulos los que no comprenden el sentido exacto de sus palabras—parábolas—y se lo preguntan. San Juan, relatando la alegoría del pastor, del rebaño y del aprisco que Cristo expuso (Jn. 10, 1-16) añadirá que «no entendieron qué era lo que les hablaba» (Jn. 10) y entonces Cristo quita el velo de la alegoría y se la enseña abiertamente, aplicándosela a sí (Jn. 10, 7).

Por tanto, si no pueden ser tomadas en un sentido figurado *nuevo*, sólo cabría, hipotéticamente, admitir que se pudiesen tomar en un sentido figurado *conocido*. Pero esto tampoco puede admitirse. Porque en hebreo «comer la carne (aquí cuerpo) de alguno» significa injuriarle; y «beber su sangre», sede de la

vida en la concepción semita, significa matarlo. Pero Cristo no podía decir a sus fieles que tenían que injurarlo y matarlo, como sería si hubiese que tomar estas palabras de la consagración del pan y del vino, en un sentido figurado ambiental.

San Lucas y San Pablo recogerán la orden que Cristo dió de celebrar en el futuro esta obra: «Haced esto en memoria mía»; «cuantas veces lo bebáis, haced esto en memoria mía». (Luc. 22, 19-20; I. Cor. 11, 24-25). La orden de Cristo para el futuro era terminante. Los Apóstoles, y, por su medio la Iglesia recibió esta enseñanza. Ellos creyeron en la presencia real de Cristo en la Eucaristía. La Iglesia vivió este misterio eucarístico desde los primeros días en la «fratio panis». Ellos así lo entendieron; nada preguntaron como en otras ocasiones hicieron al Maestro, ante cosas ambiguas; y eso que la enseñanza era totalmente *nueva* y *sorprendente*. Los Apóstoles, por otra parte, ya habían prestado fe a la enseñanza de Cristo sobre la necesidad de comer su carne y beber su sangre, ante la defección de otros muchos discípulos, que rechazaron esta enseñanza a causa del realismo con que interpretaron estas palabras, cuando Cristo abiertamente les hizo la promesa de la institución eucarística, como refiere San Juan en su Evangelio (6, 48-58). Cristo tampoco les advirtió—como en otras ocasiones lo hizo—el que no había que tomar sus palabras en un sentido real, sino en un sentido figurado *nuevo*, ya que en el conocido era absolutamente imposible tomarlas. Y si así lo entendieron ellos, y por su medio todos los fieles, Cristo, con su orden de repetirlo, les habría puesto en la práctica de la idolatría.

De ello se desprende: que, aunque la enseñanza era insólita, no cabía otra conclusión que admitir el sentido real eucarístico en aquellas palabras de la última Cena. Lo contrario, no ya por interpretación de la fe y sentir de la Iglesia, sino incluso por vía de exégesis científica, sería una conclusión anticientífica.

Además, si Cristo hubiese querido expresar el sentido real eucarístico, ¿cómo lo debería de haber hecho? No cabe más realismo en ellas. Por eso dice el Concilio de Trento a este propósito: «Quae verba (las fórmulas eucarísticas) a sanctis Evangelistis commemorata, et a divo Paulo postea repetita (I. Cor. 11, 23 ss.), cum propriam illam et apertissimam significationem prae se ferant, secundum quam a Patribus intellecta sunt, indig-

nissimum sane flagitium est, ea a quibusdam contentiosis et pravis hominibus ad fictitios et imaginarios tropos, quibus veritas carnis et sanguinis Christi negatur, contra universum Ecclesiae sensum detorqueri, quae, tanquam *columna et firmamentum veritatis* (I Tim. 3, 5), haec ab impiis hominibus excogitata commenta velut satanica detestata est, grato semper et memori animo praestantissimum hoc Christi beneficium agnoscens». (Denz. n. 874).

Si estas palabras de Cristo no se interpretan de la Eucaristía, resultarían enigmáticas. Cristo, para decir una cosa sencilla en la expresión, habría recurrido a fórmulas indescifrables. Pero si se interpreta de la Eucaristía todo resulta claro, evidente.

La presencia real de Jesucristo en la Eucaristía es una conclusión rigurosamente científica. A parte de ser ésta la interpretación dogmática que la Iglesia da de estas fórmulas eucarísticas, ya que con ellas consagra eucarísticamente el cuerpo y sangre de Jesucristo.

2) *Las fórmulas eucarísticas y el sacrificio eucarístico de Jesucristo.*

Siendo estas fórmulas eucarísticas causativas de la real presencia de Jesucristo en la Eucaristía, se sigue el que la Eucaristía es sacrificio.

a) En primer lugar, estando realmente presente Jesucristo en la Eucaristía, al estar *directamente* contenido en la especie de pan sólo su cuerpo, y en la especie de vino sólo su sangre, se expresa a través de signos la separación de su cuerpo y de su sangre, realmente contenidos en estas especies. Pero al ponerse por la consagración un cuerpo sin sangre, es que se lo pone místicamente sacrificado. La consagración eucarística realiza un sacrificio. Aquí sólo interesa afirmar el hecho; su naturaleza se verá luego.

b) Y esto mismo es lo que dice el mismo Jesucristo al consagrar su cuerpo y su sangre. «Esto es mi cuerpo, que por vosotros se da (a la muerte)» (Luc. 22, 19). Y lo mismo en la fórmula de consagración del cáliz. «Esto es mi sangre, que es derramada por multitudes en remisión de sus pecados (Mt. 26, 28). La sangre «derramada», y contenida en el cáliz, en «remisión de los pecados», es la forma gráfica de hablar de un sacrificio

expiatorio. S. Marcos (14, 24) y S. Lucas (22, 20) recogerán la parte de la fórmula en la que se dice que es la «sangre del Nuevo Testamento», que es la alusión evidente al primer pacto mosaico sellado y fijado con sangre (Ex. 24, 6 ss.; Heb. 9, 18). Las palabras de Cristo, con las que da su cuerpo y sangre eucarísticos, son palabras que están mostrando el valor sacrificial de lo que contienen.

El estar Cristo realmente contenido en la Eucaristía, aunque simbólicamente contenido en ella en el estado de su muerte redentora, es estar diciendo con ello que está sacrificado: que la Eucaristía lo tiene sacrificado. La Eucaristía no sólo es simple símbolo, admirable e insólito del sacrificio de Cristo, sino que es ella misma sacrificio, al contenerlo realmente en las especies sacramentales, y místicamente simbolizarlo en su estado de muerte. Toda carne («cuerpo») y toda sangre inmolada pertenece siempre a un sacrificio. Y aquí este cuerpo, que es «entregado a la muerte, y esta sangre, que es «derramada por multitudes», son carne y sangre sacrificadas. La fuerza de sus palabras es innegable. Y una prueba más del valor exegético de esta conclusión, es que hay que «comer» y «beber» este *cuerpo* y esta *sangre* sacrificados. En los sacrificios se solía comulgar parte de la víctima del sacrificio. Aquí hay que comer este *cuerpo* y esta *sangre* eucarísticos de Cristo; luego es que este cuerpo y esta sangre eucarísticos pertenecen a un sacrificio real, tan real como son su cuerpo y sangre contenidos en las especies eucarísticas y por cuya «comunión» se participa en ese sacrificio eucarístico.

San Pablo ha destacado este valor sacrificial, no sólo al hacer el relato de la institución eucarística (I Cor. 11, 23-25), sino en el versículo 26, continuación del relato, y comentario del Apóstol: «Pues cuantas veces comáis y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que El venga». Se la está anunciando precisamente porque se la está renovando; porque se *está sacrificando*, eucarísticamente, a Cristo, como es enseñanza terminante del Apóstol en el capítulo 10, de la I Corintios, y que a continuación se estudiará.

Esta es la fe de la Iglesia. Precisamente en Trento se definió: «Si quis dixerit, illis verbis: Hoc facite in meam commemorationem (Luc. 22, 19; I Cor. 11, 24), Christum non insti-

tuisse Apostolos sacerdotes, aut non ordinasse, ut ipsi alii que sacerdotes offerent corpus et sanguinem suum, A. S.» (Denz. 949). Todo sacerdocio tiene por misión ofrecer sacrificios. Cristo ordena a sus sacerdotes—Apóstoles y sucesores—para que «*ofrezcan su cuerpo y su sangre*», por tanto, para que al consagrar con las fórmulas eucarísticas su cuerpo y sangre, se realice el sacrificio eucarístico de Cristo.

«La Iglesia—escribe Melchor Cano, O. P.—, al ofrecer el cuerpo y sangre de Jesucristo en la Eucaristía, hace esto guiada por el mismo ejemplo de Jesucristo, llevada por la evidencia de la razón, y además como impulsada por el mismo mandato del Señor» (*De locis theologicis*. Ed. Matriti M. DCC. LX. Lib. XII. cap. XII, pág. 438).

c) *El pasaje de San Pablo en I Corintios (18-21).*

San Pablo, en su I Epístola a los Corintios, tiene un pasaje de gran importancia para probar el valor sacrificial de la Eucaristía.

Entre las consultas que le habían hecho los de Corinto (7, 1) estaba el caso de las carnes sacrificadas a los ídolos en los templos, y que luego se vendían en el mercado. Esto planteaba a la conciencia de los cristianos la duda sobre la licitud de comprarlas o, si eran invitados a un banquete familiar, de comer aquellas viandas que con gran probabilidad, aunque compradas en los mercados, procedían de los templos, a causa de la abundancia de sacrificios idolátricos. San Pablo les responderá que no se inquieten por ello; que los ídolos no son nada, por lo que las carnes sacrificadas no participan de ningún influjo maléfico o demoniaco. Sólo deben tener por norma el evitar el escándalo.

Pero hay un tercer caso que deben evitar y es aquel en el que, incluso para despreciar sarcásticamente a los ídolos, se quisiese comer en los mismos templos de las carnes sacrificadas. Y esto lo prohíbe terminantemente el Apóstol, no sólo por razones de caridad, sino porque esto, en la conciencia de todos, es un acto idolátrico. (I Cor. 8, -13; 10, 27-33). Así les dirá el Apóstol: «Por lo cual, amados míos, huid la idolatría» (10, 14).

Para valorar bien este pasaje en cuestión hay que tener presente que San Pablo, tanto en el capítulo 11 (22-32) como en éste (10, 16-21), está enseñando la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía.

La misma argumentación empleada para probar que el verbo «ser» no tenía valor figurado en las fórmulas eucarísticas, tiene aquí el mismo valor argumentativo. El realismo con que San Pablo expresa el sentido eucarístico es máximo. «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo?, y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?» (v. 16). Si San Pablo hubiese querido expresar la presencia real, ¿cómo hubiese debido decirlo? Un realismo mayor no cabe. No da un sentido nuevo a las expresiones, cosa que, por otra parte, no podía hacer, pues él mismo dice al relatar la institución eucarística: «Porque yo he recibido del Señor lo que os he transmitido» (11, 22). Y en un sentido figurado conocido no podía admitirse en un ambiente judío, ya que «comer la carne de alguno» y «beber su sangre» era injuriarle y ser homicida.

Y aun San Pablo dará un nuevo elemento de su enseñanza en el versículo siguiente (10, 17): «Porque el pan es uno (Eucaristía), somos muchos con un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan». No se trata, pues, de un pan «simbólico», pues además de afirmar con un realismo grandísimo la presencia real, se le concede a su *manducación* una causalidad de *unión* espiritual entre los fieles: la gracia eucarística.

Dentro de este sentido de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, con el que se entra en «comunión» por su recepción sacramental, San Pablo va a hacer una prohibición a los fieles, de lo que se deduce su enseñanza—entrañada en sus mismas palabras—del valor sacrificial de la Eucaristía.

Les pone el ejemplo del «Israel Carnal» (I Cor. 10, 18), de la legislación ritual mosaica. En ella—dice—, ¿no participan del altar (del sacrificio) los que comen de las víctimas (sacrificadas)?» La manducación de las víctimas—comunión—de un sacrificio, hace al que las come participar en el sacrificio. Era rito por el que se entraba en una más íntima comunicación con Dios, prueba de familiaridad y amistad, al dejarle entrar a participar sus dones en el banquete sagrado. Analógicamente sucede en los banquetes idolátricos. Participar las viandas de sus sacrificios era entrar en comunicación con el sacrificio, al que pertenecía que era, en este caso, idolatría. Y basado en este concepto, San Pablo interdice a los fieles el que puedan participar

en la Eucaristía si intervienen en los sacrificios paganos. Así les dice: «No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios. No podéis tener parte en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios» (v. 21).

La antítesis que San Pablo establece es definitiva a este propósito. Enseñada por él en los versículos anteriores la presencia real eucarística, dice que no es lícito participar en dos cosas tan opuestas como son el «cáliz del Señor», en el que está contenida su sangre, y el «cáliz de los demonios», las libaciones idolátricas que se hacían en los sacrificios paganos, por los que se entraba en comunicación con el mismo sacrificio. No se puede tener parte en la «mesa del Señor» y en la «mesa de los demonios». En el A. T. mesa es muchas veces sinónimo de altar, porque del altar se traían las viandas a la mesa del banquete ritual. (Cf. Ez. 44, 16; ; Mal. 1, 7, 12). Entre los paganos, la parte de la comida del dios—el principal convidado—, le era ofrecida sobre el altar. Así lo muestra un inscripción (E. B. Allo, O. P.: *Première épître aux Corinthiens*, 1934, pág. 244, 245) en la que se habla de la «mesa del dios» como sinónimo de altar. Esta antítesis establecida por San Pablo es la prueba clara por su paralelismo para probar el valor sacrificial de la Eucaristía, ya que son dos participaciones opuestas a dos sacrificios opuestos. El que bebe el «cáliz de los demonios» participa en la «mesa de los demonios», que es en su altar, en el sacrificio ofrecido a los ídolos, por lo que no puede «beber el cáliz del Señor», con el que se participa en la «mesa del Señor», que es en su sacrificio. La Eucaristía en el pensamiento de San Pablo es manifestamente un sacrificio. San Pablo enseña que la Eucaristía contiene realmente a Cristo, y al contenerlo simbólicamente inmolado—«cuerpo» y «sangre»—, se realiza por ello—es exigencia de toda su argumentación—un verdadero sacrificio.

Acaso pudliera objetarse: Por esta manducación del pan y cáliz eucarísticos se participa ciertamente en el sacrificio de Cristo. ¿Pero en cuál de ellos? ¿En el eucarístico o en el de la Cruz, como algunos pensaron?

El paralelismo antitético de San Pablo da esto: Participar de estas viandas de este sacrificio idolátrico interdice participar en este alimento eucarístico perteneciente a este sacrificio eucarístico.

Naturalmente, San Pablo no expresa este punto con la precisión técnica de hoy. Pero el fondo de su pensamiento podemos verlo teniendo en cuenta dos cosas:

a) Directamente se refiere al sacrificio eucarístico, pues de lo contrario se rompería este paralelismo establecido. De no referirse la participación del fiel «comunicante» al sacrificio eucarístico, su paralelismo dejaría de ser tal y perdería la fuerza su argumentación. Diría: La manducación de *estas* viandas de *este* sacrificio idolátrico interdice participar en *estos* alimentos eucarísticos pertenecientes a *aquel* sacrificio del Calvario. Manifiestamente este descoyuntamiento de este paralelismo no puede ser el pensamiento del Apóstol.

b) Por otra parte, para San Pablo la celebración de la Eucaristía hace estar «anunciando la muerte del Señor» (I Cor. 11, 26), el cruento Sacrificio del Calvario.

Pero precisamente este «anunciar la muerte del Señor» lo harán «cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz», como participación en el presupuesto sacrificio que esta *participación* exige. La vinculación que San Pablo establece entre el Sacrificio de la Cruz y el Sacrificio Eucarístico es *íntima*. Para San Pablo el Sacrificio de Cristo en el Calvario se «anuncia» al realizarse el *Sacrificio* eucarístico.

La enseñanza que se desprende de todo esto es que San Pablo, sin precisiones técnico-teológicas, enseña: 1) La identidad sustancia del Sacrificio del Calvario y del Sacrificio Eucarístico, y 2) Que por la «Comunión» eucarística se participa en ambos sacrificios, precisamente por ser sustancialmente uno mismo.

De este mismo pasaje de San Pablo dice el Concilio de Trento: «Esta es aquella *pura oblación* (el vaticinio del profeta Malaquías sobre el sacrificio eucarístico de la Nueva Ley)... *la cual no oscuramente indica el Apóstol Pablo*, escribiendo a los Corintios, cuando dice: «que no pueden ser participantes de la mesa del Señor aquellos que están contaminados por su participación en la mesa de los demonios, y entendiéndolo por mesa el altar de ambos» (Denz. n. 939).

d) *La definición dogmática del Concilio de Trento.*

El Concilio de Trento definió dogma de fe que la Misa es verdadero sacrificio, de la siguiente forma: «Si quis dixerit, in

Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari: A. S.» (Denz. n. 948).

La fe de la Iglesia en todas sus manifestaciones: Padres, liturgia, arqueología, lo mismo que en la Eucaristía y el dogma de Trento, que aquí se estudiaron, es que la Eucaristía es un verdadero sacrificio.

Naturaleza del sacrificio eucarístico

Diversas teorías propuestas para explicar la esencia del sacrificio eucarístico.

¿ En qué consiste la esencia de sacrificio de la Misa? Porque parece no tener las condiciones requeridas en los sacrificios conocidos—cruentos o incruentos—, ni se ve su semejanza con el cruento sacrificio en la Cruz.

Precisamente esta dificultad fué la que hizo a los teólogos a partir del Concilio de Trento, investigar el problema y elaborar teorías. De éstas, dejando algunas que ni como hipótesis cabe estudiarlas, las demás, múltiples en sus matices y combinaciones eclécticas de elementos, pueden, en su línea fundamental, reducirse a los siguientes grupos

a) *Inmutación de la materia sensible*.—Partiendo del concepto de que en todo sacrificio conocido ha de haber una inmutación *sensible*, y siendo el cuerpo de Cristo glorioso e impasible, pareció que bastaría para constituir la esencia del sacrificio de la Misa el que se realizase alguna inmutación en el pan—sacrificium circa rem aliquid sacrum facere—, para que en ello estuviera la esencia del sacrificio eucarístico. Por la consagración quedaba el pan convertido en el cuerpo de Cristo, sustraído al uso ordinario, al tiempo que contenía a Cristo, que allí estaba contenido en homenaje a Dios, por lo que el mismo pan experimentaba alteración. Con este elemento *sensible* se creía poder encuadrar el sacrificio eucarístico dentro del género de los sacrificios conocidos.

b) *Inmutación de la víctima divina*.—Los teólogos que adoptaron esta posición vieron la imposibilidad de admitir la anterior

teoría, puesto que la víctima—materia sensible—del sacrificio eucarístico no era el pan, sino el Cuerpo de Cristo. Y vinieron a explicar el sacrificio de la Misa por una inmutación de la víctima divina. Pero se dividieron en una doble tendencia.

1) *Inmutación real*.—Para los defensores de este grupo la inmutación real de la víctima divina la ponían en que Cristo, por su estado sacramental, se reducía a un estado de «inferioridad», «sacrificaba» el uso de sus sentidos externos, experimentaba así sacramentalmente en sí mismo una real inmutación.

2) *Inmutación figurativa o mística*.—Los partidarios de esta otra tendencia ponían la esencia del sacrificio eucarístico en una inmutación de la víctima divina, no real, sino sólo figurativa o mística. Sería la muerte mística de Cristo. Las palabras de la consagración, al poner en el pan sólo el cuerpo de Cristo y en el vino sólo su sangre, tienden a sacrificarlo, aunque El, por su estado glorioso, no pueda morir. Las palabras de la consagración son un «gladio místico» que tiende a la ocisión, a sacrificar a la divina víctima.

c) *Oblación de Cristo*.—Otra corriente teológica vino a poner la esencia del sacrificio eucarístico en la sola oblación de Cristo. La esencia de todo sacrificio—al menos de el de Cristo—sería la oblación que El hizo de su misma vida al Padre. Sea oblación de toda su vida—toda ella sería un sacrificio—, sea específica para su muerte. Esta misma oblación—Cena, Cruz y Misa—constituiría la esencia de sacrificio eucarístico.

d) *Oblación del sacrificio de Cristo, pero hecho por la Iglesia*.—Esta teoría hace esenciales al sacrificio la víctima y la oblación. La víctima está realmente presente por la consagración. Pero la oblación de ella la hace ahora la Iglesia en nombre de Cristo y por su mandato. Por lo que siendo El la causa principal y universal de la acción sacrificial, El es en último término el único sacerdote.

e) *Inmolación virtual*, en el sentido que por la Misa se aplican los méritos logrados en el sacrificio de la Cruz.

f) *Inmolación perenne*.—Las llagas de Cristo conservadas serían exponente de su inmolación en la Cruz, al tiempo que, al realizarse la consagración en la Misa, El ofrecería al Padre con un nuevo acto su pasada inmolación cruenta del Calvario.

g) *La comunión*.—La consagración tendrá su complemento sacrificial en la comunión, a la que, de alguna manera, se ordena. Por ella deja de existir sacramentalmente Cristo. Por ella habría, en consecuencia, destrucción—desaparición—real de la víctima, elemento necesario a todo sacrificio.

El presupuesto teológico requerido por el concilio de Trento.

No deja de ser extraño que estas teorías, aquí catalogadas, surgieron a partir de la enseñanza tridentina sobre el sacrificio de la Misa. En la sesión XVI, el Concilio dió la siguiente enseñanza de valor sumo a este propósito. «Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa» (Denz. 940).

De las palabras del Concilio de Trento se deduce algo muy fundamental para juzgar el valor de estas teorías propuestas, y orientar la búsqueda de la explicación satisfactoria. Hay tres elementos de identidad entre el sacrificio cruento de la Cruz y el incruento de la Eucaristía.

- a) Es idéntica la víctima: Cristo.
- b) Es idéntico el Sacerdote: Cristo.
- c) Pero es también idéntica la misma oblación: «Idem nunc offerens sacerdotum ministerio». Es algo que va entrañado en el concepto del mismo sacerdote: «idem nunc offerens». La identidad no afecta solamente a la materialidad del mismo sacerdote, considerado éste como algo pasivo. Un sacerdote sin intervención activa en el sacrificio, no es elemento esencial de ese sacrificio. Si el sacerdote del Calvario es el mismo, es «idem offerens», lo es en cuanto está actuando, en cuanto tiene en ambos sacrificios una idéntica actividad; o lo que es lo mismo, en cuanto en ambos sacrificios hay, por parte del sacerdote, una *idéntica oblación*.

Por eso, a la luz de esta enseñanza de Trento se ve que no pueden admitirse para explicar la esencia del sacrificio de la Misa las teorías antes expuestas.

- a) Porque los que ponen el elemento esencial de la inmutación de la materia sensible—pan y vino—están fuera de cuestión. Siendo la Misa renovación incruenta de la muerte de Cristo, en la que El es sacerdote (oblación) y víctima, la esencia del Sacri-

ficio de la Misa, que es renovación incruenta de la muerte de Cristo, no puede identificarse con lo que es sólo un cambio en la sustancia del pan y del vino.

b) La inmutación nueva de la víctima divina tampoco explica la esencia del Sacrificio Eucarístico. Porque, o supone *inmutación real* en la víctima divina, o mística: «gladio místico».

Pero en el primer caso el cuerpo glorioso e impasible de Cristo no puede experimentar cambios reales del tipo exigido. Y aunque así fuese, tampoco podría salvar esta teoría la identidad sustancial de ambos sacrificios, cuando el de la Misa es renovación incruenta de el del Calvario, y aquí por hipótesis se pondría la esencia del sacrificio, no en la muerte de Cristo, sino en un estado hipotético de «inferioridad» sensitiva de Cristo sacramentado.

La segunda corriente de esta teoría—el «gladio místico»—tampoco es satisfactoria. En primer lugar, porque las palabras consecratorias sólo afectan al pan y al vino, no al cuerpo glorioso e impasible de Cristo. A parte de lo increíble de suponer que Cristo hubiese concedido a sus sacerdotes el poder de sacrificarlo cruentamente—matarlo—, aunque por su estado glorioso, y por la «concomitancia natural» de todo El, fuera esto *de hecho* imposible. Pero además, si así fuese, este «gladio místico» tendería a producir en Cristo *otra muerte distinta* de la del Calvario, en cuya *renovación* sustancial ha de consistir precisamente la esencia del Sacrificio Eucarístico.

c) *La sola oblación de Cristo idéntica* tampoco basta para constituir la esencia del Sacrificio Eucarístico, pues ha de ser un sacrificio en el que se sacrifique la misma e idéntica víctima y con la misma e idéntica oblación. Poner sólo ésta es desvirtuar el concepto mismo de sacrificio, y presentar sólo un aspecto parcial de la identidad sustancial que ha de haber entre ambos sacrificios: **cruento e incruento**.

d) *La oblación del sacrificio de Cristo hecho por la Iglesia*, añade al inconveniente anterior de presentar sólo una parte esencial—oblación—del sacrificio cruento de Cristo, con el que sustancialmente ha de identificarse, otro inconveniente: el de no hacer idéntica la oblación de la Cruz y la de la Misa. Ya que en ambos sacrificios ha de ser idéntico el Pontífice y su oblación.

Y aquí, por hipótesis, sería la Iglesia la que hacía una actual oblación—en la que se pondría la esencia sacrificial—de la pasada oblación de Cristo en la Cruz. Sería, pues, no una oblación del mismo Cristo, sino una oblación *eclesíástica*.

e) *La teoría de la inmólación virtual* niega la realidad actual sacrificial eucarística de Cristo, sacerdote y víctima. La esencia del sacrificio cruento de Cristo, que la Misa renueva, no consistió solamente en merecer y aplicar gracias, sino en morir como víctima y en ofrecer Cristo al Padre la oblación de su vida.

f) *La teoría de la inmólación perenne* tiene inconvenientes. El que Cristo conserve las llagas de su pasada crucifixión, no se dice por eso que con ellas se *renueva* su muerte; acusa que fué la víctima del sacrificio del Calvario. Pero además, el que al celebrarse la Misa, Cristo las mostrase al Padre, haciendo un *nuevo* ofrecimiento de su pasado sacrificio del Calvario, sería esto negar la identidad de la oblación que ha de haber en ambos sacrificios—cruento y eucarístico—y que ha de ser, por tanto, elemento esencial en el sacrificio de la Misa.

g) *La esencia de la Misa no puede consistir en la «Comunión»*.—Acaso pudiera creerse ser ésta elemento esencial del sacrificio de la Misa, ya que Cristo, al instituir el sacrificio eucarístico, mandó comer y beber su *sangre*.

Pero que la comunión de la víctima divina no sea de esencia del sacrificio de la Misa se ve, porque siendo sustancialmente idénticos el sacrificio del Calvario y el eucarístico, en aquél no se *comulgó* la víctima divina.

Por otra parte, la razón que alegaban algunos teólogos para poner en ella la esencia del sacrificio eucarístico era que por ella dejaba de estar Cristo sacramentalmente; «alteración» que consideraban esencial en todo sacrificio. Pero debiendo de ser sustancialmente idénticos el sacrificio cruento y el eucarístico, aquél consistió en la real inmólación de Cristo, no en dejar de estar sacramentalmente presente en las especies consagradas. El Concilio de Trento definió a este propósito: «Si quis dixerit... quod offerri (sacrificium Missae) *non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum* dari, A. S.» (Denz. n. 948). S. S. Pío XII dirá en la encíclica «Mediator Dei» que la Comunión no pertenece a la *esencia* del sacrificio eucarístico. Añadiendo, no obs-

tante, que la «comuni6n pertenece a la *integridad* del sacrificio... y aunque es absolutamente necesaria al ministro sacrificante, en lo que toca a los fieles es s6lo vivamente recomendable». Y a6ade el Papa : «pues como todos saben, para obtener la integridad del mismo Sacrificio s6lo es necesario que el sacerdote se nutra del alimento celestial» (A. A. S., 1947, p6g. 563). Por eso prescriben las r6bricas de la Misa : «Si el celebrante, una vez hecha la Consagraci6n, no puede consumir, otro sacerdote, aunque no est6 en ayunas, deber6 sumir las especies consagradas, para que el sacrificio quede completo». (*Missale Romanum* : sobre los defectos que pueden ocurrir en la celebraci6n de la Misa, tit. X, n. 3). Consagrandose el Cuerpo y Sangre de Jesucristo bajo las especies alimenticias de pan y vino—para banquete del alma—, el t6rmino normal del sacrificio es el consumirlas como alimento espiritual. Y aunque parte de las sagradas hostias se conserven para mantenimiento de enfermos, facilidad en su distribuci6n a los fieles y para adoraci6n y culto de Dios eucar6stico, el sacerdote debe de dar un t6rmino natural—comulgando—a lo que debe de ser un t6rmino normal en ese sacrificio eucar6stico, conforme a la naturaleza cibativa de las especies, y conforme al mandato de Cristo en su instituci6n : «Tomad y comed...» (Cf. III, q. 82, a. 4).

Esencia del sacrificio eucar6stico

A) CRISTO VICTIMA.

La esencia del Sacrificio Eucar6stico consiste en la consagraci6n de las dos especies.

No ya por sola exclusi6n de las anteriores teor6as, sino por raz6n positiva, hay que poner la esencia de la Misa en la consagraci6n de las dos especies.

a) Siendo la Misa verdadero sacrificio, y ordenando Jesucristo tan s6lo renovar lo que El hizo (aunque excluida como parte esencial la comuni6n), se ve que la esencia del sacrificio eucar6stico ha de consistir en la consagraci6n de las dos especies.

b) A esta misma conclusi6n lleva la ense6anza de San Pablo despu6s de transmitir el relato de la instituci6n eucar6stica : «Cuantas veces com6is este pan y beb6is este c6liz, *anunciareis*

la muerte del Señor» (I Cor. 11, 26). Ya se ha visto cómo San Pablo enseña el valor sacrificial de la Eucaristía.

c) La enseñanza de S. S. Pío XII a este propósito es determinante: Etenim etiam atque etiam animadvertendum est Eucharisticum Sacrificium suapte natura incruentam esse divinae victimae immolationem, quae quidem mystico modo ex sacrarum specierum separatione patet, ex earumque oblatione Aeterno Patri peracta». (Encíclica: *Mediator Dei*, A. A. S. 1947, p. 563). S. S. Pío XII enseña, pues, que por su misma naturaleza el Sacrificio Eucarístico es inmolación incruenta de la divina víctima, cuya acción sacrificial se expresa de un modo místico con la separación de las dos especies consagradas, y con la oblación de ellas al Eterno Padre.

El Sacrificio Eucarístico está constituido por un tipo nuevo de real inmolación.

El primer postulado que hay que tener en cuenta es que, por parte de la víctima de este sacrificio, no puede ser otra que la misma e idéntica víctima de la Cruz, y precisamente en cuanto sacrificado en la Cruz.

Lo que desorientaba al precisar la esencia del sacrificio de la Misa, por parte de la víctima, era que no podía encuadrarse ésta en ninguno de los caracteres conocidos de los tipos de sacrificio históricos.

Estos presentaban como esencial, por parte de la materia o víctima, la real inmolación de la misma en un doble aspecto: a) o por destrucción de la víctima por cremación o muerte, b) o por una mutación sensible o equivalente de la hostia, por la que ésta quedaba inhábil a los usos ordinarios, y así dedicada a Dios. Pero aquí esta real inmutación no parecía cumplirse.

Pero siendo de fe que la Misa es verdadero sacrificio, y no cumpliéndose en ella las condiciones ordinarias de real inmolación de la víctima, como conviene a todo sacrificio, se sigue y se impone lo siguiente: que las definiciones dadas, y que fueron deducidas de la práctica de los sacrificios practicados por los pueblos, no pudieron prever la posibilidad sobrenatural y maravillosa de este sacrificio de la Santa Eucaristía. No es esto más que uno de los problemas que la Teología suscita y que, al iluminar conceptos y prácticas tenidos tan sólo por vía humana,

corrige y precisa los términos genéricos con que se definían valores puramente humanos y naturales. Pero «la divina Sabiduría—dice S. S. Pío XII—ha encontrado el medio admirable de hacer manifiesto el sacrificio de Nuestro Redentor con signos exteriores, que son símbolos de muerte. Ya que por medio de la transustanciación del pan en el Cuerpo y del vino en la Sangre de Cristo, como se tiene realmente presente su Cuerpo, así se tiene su Sangre; pues las especies eucarísticas, bajo las cuales está presente, simbolizan la cruenta separación del Cuerpo y de la Sangre. Así, la demostración de su muerte real en el Calvario se repite en todos los sacrificios del Altar, porque por medio de símbolos distintos se significa y demuestra que Jesucristo está en estado de Víctima». (Pío XII: Encíclica *Mediator Dei*, A. A. S. 1947, pág. 548, 549).

De lo cual resulta que si la *esencia* de todo sacrificio consiste en la *real inmolación de la víctima*, incluida su *oblación* (lo entraña el concepto verdadero de inmolación sacrificial), esta inmolación real puede revestir, no sólo las dos formas conocidas por los sacrificios naturales, a saber, *real inmolación*: a) por destrucción—muerte—de la víctima; b) o por mutación sensible equivalente de la hostia en su valor, sino que también esta real inmolación puede revestir un tercer aspecto: c) por representación de la pasada inmolación física de la víctima, pero contenida ésta ahora bajo la representación de sus signos sacrificiales.

En efecto, ya Santo Tomás escribía en la *Summa*: «La celebración de este sacramento es cierta *imagen representativa* de la Pasión de Cristo, *que es verdadera inmolación suya*». (III, q. 83, a. 1 y ad 1, 2; cf. In IV Sent. Dist. 12, 9).

Esta «imagen representativa de la Pasión de Cristo», como dice Santo Tomás, o «estos signos exteriores, que son símbolo de muerte», que dice S. S. Pío XII, son, como sigue diciendo el Pontífice, «las especies eucarísticas, bajo las cuales está presente, y (que) simbolizan la separación del Cuerpo y de la Sangre. Así, la demostración de su muerte real en el Calvario se repite en todos los sacrificios del altar porque por medio de símbolos distintos se significa y se muestra que Jesucristo está en estado de víctima». (Encíclica *Mediator Dei*, A. A. S. páginas 548, 549).

Estos signos—«especies»—de pan y vino no son naturalmente representativos de un estado de muerte. Pero al usarse el pan y el vino como representativos de la muerte de Cristo, es debido a que la Eucaristía, además de sacrificio, es sacramento que nutre el alma. Por eso Cristo tomó el pan y el vino como exponentes representativos y causativos del fruto espiritual del alma por la refección eucarística, para consagrar en ellos, pero separadamente, su Cuerpo y su Sangre, es decir, para realizar su sacrificio eucarístico en el que se participará su «fructus uberius», como el Concilio de Trento dice (Denz. n. 944).

Pero además de que estos signos no son naturalmente representativos de un estado de muerte, resulta que Cristo está en la Eucaristía todo entero, y glorioso e inmortal, «pues sabemos—escribe San Pablo—que Cristo, resucitado de los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El». (Rom. 6, 9). ¿Cómo entonces estos signos sacramentales representan a Cristo inmortal en su estado de muerte?

Los Concilios de Florencia y de Trento enseñan que las palabras de la consagración causan «ex vi verborum» (Denz. n. 699 y 876) lo que significan y sólo lo que significan (III, q. 76, a. 1, 2, 3, 4). Cuando el sacerdote pronuncia sobre el pan «in nomine Christi (III, q. 82, a. 1 y 3): «Esto es mi Cuerpo», las palabras dichas sólo consagran en la sustancia del pan lo que significan, es decir, la sustancia del cuerpo de Cristo, y en la sustancia del vino sólo consagran la sustancia de la sangre de Cristo.

Santo Tomás aún enseña más concretamente que por la consagración «ex vi verborum» se convierte la sustancia del pan en el compuesto sustancial de Cristo, esto es, en su «materia prima» y alma racional, pero en «cuanto (ésta) da el *ser corpóreo*, no en cuanto da el ser animado con tal alma» (III, q. 75, a. 6, ad 2). Igualmente la sustancia del vino se convierte «ex vi verborum» en la sangre de Cristo informada por su alma racional, pero sólo en cuanto ésta le da el *ser sangre*.

Pero como Cristo vive, y está todo entero, y es inmortal, por «natural conexión y concomitancia», como dice el Concilio de Trento (Denz. n. 876), tiene unido sacramentalmente al Cuerpo, en las especies de pan, toda su sangre, alma, Verbo y Divinidad; lo mismo que a su sangre tiene unidos sacramen-

talmente, en las especies de vino, su cuerpo, alma, Verbo y Divinidad, puesto que todo esto tiene un nexo natural de conexión con lo que directamente consagran las fórmulas eucarísticas, por razón de la persona divina.

Pero si todos estos elementos constitutivos de Cristo están presentes donde está El, sin embargo, las fórmulas de la consagración sólo consagran—convierten—la sustancia del pan y el vino en la sustancia del cuerpo y sangre de Jesucristo; directamente sólo esto causan, por lo que directamente sólo esto representan. Precisamente a través de las especies sensibles sacramentales, que contienen realmente la Hostia y Víctima divina, es como ésta, de alguna manera, se hace *sensiblemente presente* a nosotros, cual conviene a la víctima y hostia de todo sacrificio. Y consagrándose directamente en el pan y en el vino sólo la sustancia del cuerpo y sangre de Cristo, estas especies, que contienen realmente a Cristo, nos lo representan muerto. Porque si de un cuerpo se separase toda su sangre, estaría muerto. Y así está *representado* Cristo en el altar, por las especies sacramentales que le contienen. Es el Cordero «tamquam occisum», que a otro propósito contempló el apóstol San Juan, desterrado en Patmos. (Apoc. 3, 6). Pero como Cristo murió una vez sola para redimir a los hombres, y ahora es ya inmortal, se sigue que el sacrificio eucarístico de la Misa representa a Cristo en su misma muerte redentora. «Así—dice el Papa Pío XII—, la demostración de su muerte real en el Calvario se repite en todos los sacrificios del altar, porque por medio de símbolos distintos se significa y demuestra que Jesucristo está en estado de Víctima».

No es el sacrificio eucarístico, por parte de la víctima, una muerte mística, sino mística representación de su muerte real en el Calvario.

La consagración separada del cuerpo y sangre de Cristo, para representarlo en su pasado estado de muerte, realizan actualmente un tipo nuevo y sobrenatural de real inmolación sacrificial de la Víctima divina.

Esto mismo explica el que el sacrificio eucarístico de la última Cena y el sacrificio eucarístico de la Misa no difieran entre sí; lo que parecería a primera vista más lógico, ya que en el primero, Cristo se inmoló incruentamente, pero en estado mor-

tal, mientras que en la Misa, Cristo se inmola estando ya en estado glorioso e inmortal. No obstante, estos sacrificios son, por el *modo* de ofrecerse, *idénticos*. Pues la representación de Cristo en su estado de muerte futura o pasada—Cena o Misa—es idéntica, ya que en cuanto representación de Cristo muerto abstraen del estado que pueda tener la Víctima divina. Se lo representan, inmolándolo, en cuanto muerto: en su única muerte redentora.

El Sacrificio Eucarístico es sacrificio sacramental.

Es conclusión que se desprende de lo expuesto sobre la naturaleza de este sacrificio incruento de Cristo.

El sacramento se pone en el género de signo. El sacramento en su sentido propio es causativo de lo que significa. Santo Tomás dirá de él que es «*signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines*». (III, q. 60, a. 2). Y las fórmulas consecratorias eucarísticas causan dos cosas: a) Instrumentalmente la conversión de la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo, y de la sustancia de vino en la sustancia de la sangre de Cristo—transustanciación—. Y causaron esta conversión precisamente al *simbolizar*—símbolo y realidad permanente eucarística—con la doble consagración la pasada muerte de Cristo en el Calvario; y b) causan con ella las gracias propias santificadoras que se derivan de este sacrificio.

Es, pues, la Eucaristía: a) *signo*, b) *causativo* de lo que significa, y c) *santificador* por las gracias que de este sacrificio se derivan.

Y como la Eucaristía es verdadero sacrificio, y como su esencia está constituida por la doble consagración (Pío XII), y como de él se derivan las gracias santificadoras sacrificiales, se sigue: que la Eucaristía es verdadero sacrificio sacramental.

A los dos tipos de sacrificios históricos conocidos: sacrificios cruentos e incruentos, hay que añadir el sacrificio eucarístico de naturaleza excepcional, ya que es un sacrificio sacramental.

Este concepto de sacrificio sacramental es enseñanza de Santo Tomás. En diversos lugares habla de él. Así, hablando de la Eucaristía, dice:

«Hoc *sacramentum* simul est sacrificium et sacramentum ; rationem sacrificii habet in quantum offertur ; rationem vero sacramenti in quantum sumitur». (III, q. 79, a. 5).

«Hoc *sacramentum* non est solum sacramentum sed etiam sacrificium. In quantum enim in hoc sacramento representatur panis Christi, qua Christus obtulit se hostiam Deo, habet rationem sacrificii. In quantum vero in hoc sacramento traditur invisibilis gratia sub visibili specie habet rationem sacramenti. Sic ergo hoc *sacramentum* sumentibus quidem prodest et per modum sacramenti et per modum sacrificii, quia pro omnibus sumentibus offertur... Sed aliis qui non sumunt prodest per modum sacrificii, in quantum pro salute eorum offertur» (III, q. 79, a. 7).

«Hoc *sacramentum* perficitur in consecratione Eucharistiae, in qua sacrificium Deo offertur» (III, q. 82, a. 10, ad 1).

«Proprium est huic *sacramento* quod in eius celebratione Christus inoletur» (III, q. 73, a. 4, ad 3).

Este pensamiento es en Santo Tomás ordinario. Para él, la Eucaristía es un *sacramento* que tiene dos aspectos: el sacramento—sacramento en cuanto confiere la «gracia», y el sacramento—sacrificio en cuanto es ofrecido a Dios. Y un sacramento—sacrificio es un sacrificio sacramental. En la doctrina de Santo Tomás, esto es una conclusión manifiesta.

Posibilidad del sacrificio sacramental para aplicar los méritos del sacrificio cruento redentor.

Siendo la Misa *renovación* del sacrificio del Calvario para aplicar los méritos en aquél logrados, se sigue ya algo muy fundamental y que hace ver la posibilidad de que la Misa sea renovación *incruenta* de otro sacrificio *cruento*. Y es que el Sacrificio de la Cruz fué para *redimir*, mas este otro es sólo para aplicar los méritos en aquél logrados. Luego no tienen ambos la misma *finalidad*, por lo que no hace falta que tengan ambos el mismo *modo de realización*. La Misa sólo aplica los méritos del Sacrificio de la Cruz ; por eso no es necesario que este sacrificio de la Misa sea con muerte real de la Víctima, como fué en el Calvario para *efectuar*, conforme a los planes de Dios, la redención de los hombres. Pero como Dios quiere aplicar y distribuir también los méritos logrados en la Cruz por medio del Sacrificio Eucarístico de Cristo, basta que éste esté realmente contenido

en las especies sacramentales, las cuales lo contienen y representan en el estado de su muerte en el cual las mereció.

Pero ¿cómo puede decirse que el sacrificio sacramental de Cristo es *renovación* del Sacrificio del Calvario, cuando aquí este sacrificio eucarístico sólo es para *aplicar* los méritos logrados en el de la Cruz?

El sacrificio del Calvario fué sacrificio cruento para redimir, pero no excluía el poder aplicar sus méritos. De hecho, al morir Cristo, al realizar su sacrificio, al punto descendió a la mansión en que estaban reunidos los justos, que esperaban la realización de aquel sacrificio, de aquella muerte, para, en virtud de los méritos del mismo, entrar en posesión de la visión beatífica. Al punto de morir Cristo, estas santas almas gozaron de la visión beatífica (III, q. 52, a. 5). El Sacrificio del Calvario tenía *in actu* primo las dos finalidades, y si no hubiese *aplicado*, al punto, sus frutos, esto sería *per accidens* al valor total de aquel sacrificio.

Esencia del sacrificio eucarístico

B) CRISTO, SACERDOTE.

En todo sacrificio verdadero no basta la inmolación sacrificial de la víctima; es absolutamente necesario el ofrecimiento, la oblación: algo que va entrañado en la misma noción de sacrificio. Y la oblación es función del sacerdocio, sea de tipo personal, sea de tipo social, aunque la inmolación de la víctima materialmente pueda realizarla otro; como en el caso de Cristo, Víctima en la Cruz, que no se inmoló—mató—físicamente a sí mismo.

a) *El sacerdocio ministerial en la Misa.*

Pero en la Misa hay un doble sacerdocio. Uno lo realiza el sacerdote que ministra en representación de Cristo; el que cumple aquel: «Hacedlo en memoria mía», que dijo a sus Apóstoles y en ellos, a todos los sacerdotes. Y lo que debían hacer era consagrar en el pan y en el vino el Cuerpo y Sangre del Señor.

De aquí «se deduce—dice S. S. Pío XI—la inenarrable excel-situd del sacerdote católico, quien tiene potestad sobre el mismo Cuerpo de Jesucristo, lo llama y convida a venir a las aras y, en cierto modo, con las mismas manos del Divino Redentor ofrece a la majestad de Dios una hostia gratísima» (Pío XI: Encíclica

Ad catholici sacerdotii). Porque el sacerdote, «en virtud de la consagración sacerdotal recibida se asimila al Sumo Sacerdote—dice S. S. Pío XII—y tiene el poder de obrar en virtud y en la persona de Cristo; por esto, con su acción sacerdotal, en cierto modo presta a Cristo su lengua; le ofrece su mano» (*Encíclica Mediator Dei*, A. A. S. 1947, pág. 548).

El sacerdote presta su colaboración ministerial a la realización litúrgica del rito sagrado; presta sus palabras para que por ellas, como instrumento físico, cause Cristo la consagración sacrificial; y el sacerdote presta también su colaboración a la *integridad* del sacrificio eucarístico consumiendo en la Comunión, las especies sagradas.

Pero el sacerdote que ministra en nombre de Cristo tiene también otra misión en la misma acción sacrificial. Este sacrificio es renovación del sacrificio universal de la Cruz para aplicar gracias a los hombres. Este fruto brota igualmente universal, aunque en aplicación muy diverso, por el hecho de inmolarse Cristo incruentamente en la Misa. Es el fruto llamado «general». Pero como Cristo mereció todas las gracias para todos los hombres y para todas sus necesidades, y la Misa aplica este mérito, de aquí el que la Misa pueda aplicarse por una «intención especial», a la que corresponderá un fruto también «especial». La práctica de la Iglesia y la enseñanza del Concilio de Trento, que definió de fe la posibilidad de estas aplicaciones concretas (Denz. n. 950), prueba la existencia de esta intención y fruto «especial» a lograrse. Pero hace falta que alguien, con potestad para ello, determine esta aplicación concreta, señale esta intención especial por la que pueda actualmente aplicarse el sacrificio de la Misa. Y ésta es también función propia del sacerdote. El Papa Pío VI condenó a quien negase que el sacerdote pueda determinar las aplicaciones concretas de la Misa. (Denz. n. 1530).

La Misa *aplica* los frutos logrados en el de la Cruz, con lo que por esta parte coinciden los dos sacrificios; pero la Misa renueva sacramentalmente aquella muerte redentora de Cristo: sacramentalmente la actualiza al mostrarla. Y así, al tiempo que la muestra, al sacramentalmente actualizarla, *aplica* los frutos logrados en el Sacrificio del Calvario. En los dos sacrificios están los dos elementos. Así es como la Misa es sacramentalmente verdadera *renovación* del Sacrificio de la Cruz.

b) *Cristo sacerdote principal en el Sacrificio Eucarístico.*

Si el sacerdote tiene en el sacrificio de la Misa una función ministerial, el sacerdote principal de este sacrificio ha de ser el mismo Jesucristo. Y lo ha de ser por un doble motivo: 1) por razón del sujeto-sacerdote, y 2) por razón de la oblación.

1) *Por razón del sujeto-sacerdote.*—Siendo el sacrificio eucarístico *renovación* sacramental del sacrificio del Calvario, en el que Cristo fué sacerdote y víctima, se sigue por verdadera necesidad que la *renovación* de aquel sacrificio ha de estar constituida por la misma Víctima y el mismo Sacerdote: Cristo. En este incruento sacrificio, dice S. S. Pío XII, es «*idéntico* el sacerdote, Jesucristo» (Encíclica *Mediator Dei*, A. A. S. 1947, pág. 548).

2) *Por razón de la oblación.*—Pero no basta para que sean sustancialmente idénticos el Sacrificio del Calvario y el Sacrificio Eucarístico que tengan *materialmente* la misma víctima y el mismo sacerdote: Jesucristo. Hace falta que tengan idéntica la oblación. Que la oblación de ambos sacrificios sea la misma. Si no el Sacrificio Eucarístico no puede ser renovación del Sacrificio del Calvario, ya que la oblación es *esencial* en todo sacrificio. Y si se supone una oblación distinta en ambos sacrificios, se establece una diferencia *esencial* entre el Sacrificio de la Cruz y el Sacrificio Eucarístico. Es conclusión exigida por la misma naturaleza del Sacrificio Eucarístico, al ser *renovación* sacramental del sacrificio del Calvario. Una misma víctima hipotética, y un mismo Sacerdote, pero sin tener la *misma oblación*, constituyen dos elementos *materiales* idénticos, pero desde el punto de vista sacrificial establecen dos sacrificios *formalmente* distintos. Es precisamente la misma oblación la que establece la unidad e identidad formal de ambos.

Y esta es la enseñanza del Concilio de Trento, cuando dice: «Una misma e idéntica es la Víctima y *uno mismo* (*«idem»*) el que ahora (*«nunc»*) se ofrece (*«offerens»*) por ministerio de los sacerdotes: el mismo que entonces se ofreció a sí mismo, sólo distinto por el modo de ofrecerse». (Denz. n. 940). Es pues el mismo Sacerdote quién renueva en la Misa su misma oblación de la Cruz.

Santo Tomás enseña esta unidad formal de oblaciones en el Sacrificio de la Cruz y en el Sacrificio Eucarístico.

«Nos non offerimus aliam oblationem quam Christus obtulit pro nobis, scilicet, sanguinem suum. Unde non est alia oblatio, sed iste commemoratio illius hostiae quam Christus obtulit» (Comm. in Epist. ad Heb. cp. 10,—lect. 1).

«Hostia illa est perpetua, et hoc modo semel oblata est per Christum, quod quotidie etiam per membra ipsius offerri possit» (In IV Sent. d. 12).

Para Santo Tomás existe una unidad formal entre la oblación de Cristo en la Cruz y la oblación que El mismo ofrece en el Sacrificio del Altar.

Modo de la oblación de Cristo en el Sacrificio Eucarístico.

Esta unidad formal de oblaciones en ambos sacrificios plantea una cuestión de interés. ¿Cómo realiza Cristo actualmente su oblación en el Sacrificio sacramental de la Misa?

A través de la enseñanza de la Iglesia, lo mismo que por la exigencia de establecer la unidad sustancial de ambos sacrificios, se ve que no basta un ofrecimiento de tipo *moral*, es decir, que Cristo hubiese ofrecido una vez al Padre todas las Misas que habían de celebrarse en toda la larga serie de los siglos, y que una vez ofrecidas, cesase el acto de su ofrecimiento. Por otra parte, ¿cómo suponer que Cristo actualmente ofrezca explícitamente cada Misa? El número incesante de éstas supondría en Cristo una repetición igualmente incesante de actos de ofrecimiento. Lo que es un serio inconveniente psicológico. A parte que un ofrecimiento de Cristo, como acto numéricamente distinto de su oblación de la Cruz compromete la misma unidad formal de las dos oblaciones cuya misma oblación formal es esencial para la identificación sustancial de los dos sacrificios. ¿Cómo explicar esto?

Jesucristo—enseña S. S. Pío XII—«en virtud de aquella visión beatífica de que disfrutó apenas recibido en el seno de la Madre divina, tiene siempre y continuamente presentes a todos los miembros del Cuerpo Místico y los abraza con su amor salvífico» (Pío XII: Encíclica *Mystici Corporis Christi*). O sea, que su inteligencia humana gozó siempre de la visión misma de Dios.

Santo Tomás dice que en la visión beatífica conocerán los bienaventurados «todas las cosas que a ellos respectan», por lo que la visión beatífica de Cristo había de ser de una amplitud universal, ya que «a Cristo y a su dignidad miran en cierto mo-

do todas las cosas, en cuanto que a El le están sometidas todas» (III, q. 10, a. 2).

Por tanto, Cristo veía ya en su vida terrestre—y de un modo permanente—todas las Misas futuras a ofrecerse, todos los efectos de ellas a seguirse. Todo esto, aunque sucesivo en su realización y en sus efectos, lo veía Cristo en un acto solo, simple, firme, inmutable, como inmutable y simplicísimo es Dios en quién lo veía. También Dios ve lo sucesivo en el tiempo en un presente eterno. Y esa visión beatífica de Cristo, comenzada en la Encarnación, se continúa siempre, sin interrupción, ni aun en el triduo de su muerte (III, q. 50, a. 2 y 3).

Acaso fuese más lógico pensar que Cristo hace este ofrecimiento en virtud de su ciencia «infusa», ya que ha de actuar como «viador». Pero a la ciencia «infusa» que Cristo poseía en plenitud, no le es *connatural* el estar siempre en acto. Cristo la recibe sobrenaturalmente pero perfecciona su inteligencia al modo natural, aunque Cristo podía usar de ella libremente. (III, q. 11, a. 5). Y debiendo explicarse la unidad formal de la oblación de Cristo en los dos sacrificios por un acto siempre actual de Cristo, y que sea a la vez irrevocable—siempre firme—y *consistente*, parece lo más lógico explicarlo en función de su ciencia «beatífica». Pues para explicar esto por la ciencia «infusa», ésta debería estar siempre reducida al acto. Pero de esta ciencia «infusa», de Cristo, dice Santo Tomás, que «non oportuit quod esset semper in actu» (III, q. 11, a. 5 ad 1). Dentro de este misterio cristológico, la visión «beatífica» de Cristo explica mejor este punto.

De aquí se sigue no ser necesario—ni posible por razón de la unidad sustancial de los dos sacrificios—un ofrecimiento con un acto actualmente distinto, por parte de Cristo, de cada una de las misas que se celebran, para que sea ofrecimiento verdadero y actual. Basta que Cristo haya ofrecido una vez al Padre con acto firme, irrevocable, la oblación de su sacrificio. Porque ese acto está firme, es siempre actualmente querido, y la visión del ofrecimiento de cada Misa—renovación sacramental de su Sacrificio de la Cruz—siempre está visto actualmente en la visión inmutable de la esencia divina.

Cuando la doble consagración de las especies pone sacramentalmente a Jesucristo en estado de Víctima en el altar, *muestra*

su pasada inmolación del Calvario, y actualiza, por tanto, la misma oblación del Sacrificio de la Cruz.

El Sacrificio Eucarístico no aminora el valor del sacrificio redentor.

El Concilio de Trento, ante las concepciones erróneas protestantes que negaban el valor sacrificial de la Misa, por devaluar—decían—el sacrificio redentor del Calvario, definió de fe la proposición siguiente: «Si quis dixerit, blasphemian irrogari sanctissimo Christi sacrificio in cruce peracto per Missae sacrificium, aut illi per hoc derogari, A. S.» (Denz. n. 951).

Siendo el sacrificio eucarístico sustancialmente el mismo sacrificio del Calvario, por tener unidad formal de víctima, de sacerdote y de oblación, se ve que el Sacrificio sacramental de la Misa no devalúa, ni en su valor ni en su necesidad, el Sacrificio de la Cruz, sino todo lo contrario: hace ver, al ininterrumpidamente renovarlo, la perenne necesidad del mismo para aplicar gracias a los hombres.

Precisamente sobre este tema ha dicho S. S. Pío XII: «El Apóstol de los Gentiles, proclamando la superabundante plenitud y perfección del Sacrificio de la Cruz, ha declarado que Cristo, con una sola oblación, perfeccionó perpetuamente a los santificados (Cf. Heb. 10, 14). En efecto, los méritos de este Sacrificio, infinitos e inmensos, no tienen límites y se extienden a la universalidad de los hombres en todo lugar y tiempo porque, en él, el Sacerdote y la Víctima es el Dios-Hombre; porque su inmolación, lo mismo que su obediencia a la voluntad del Padre eterno, fué perfectísima, y porque quiso morir como Cabeza del género humano...

Este rescate, sin embargo, no tuvo inmediatamente su pleno efecto; es necesario que Cristo, después de haber rescatado al mundo con el preciosísimo precio de Sí mismo, entre en la posesión real y efectiva de las almas. De aquí que para que con el agrado de Dios se lleve a cabo la redención y salvación de todos los individuos y las generaciones venideras hasta el fin de los siglos, es absolutamente necesario que todos establezcan contacto vital con el Sacrificio de la Cruz y de esta forma, los méritos que de él se derivan les serán transmitidos y aplicados. Se puede decir que Cristo ha construido en el Calvario un estanque de

purificación y salvación que llenó con la Sangre vertida por El ; pero si los hombres no se bañan en sus aguas y no *lavan* en ella las manchas de su iniquidad, no pueden ciertamente ser purificados y salvados...

El Augusto Sacramento del Altar es un insigne instrumento, para la distribución a los creyentes, de los méritos derivados de la Cruz del Divino Redentor : «Cada vez que se ofrece este Sacrificio, se renueva la obra de nuestra Redención» (*Miss. Rom.*, Secreta de la Dom. IX, post Pent). Y esto, antes que disminuir la dignidad del Sacrificio cruento, hace resaltar, como afirma el Concilio de Trento (Ses. XXI, cap. II, can. 4), su grandeza y proclama su necesidad. Renovado cada día, nos advierte que no hay salvación fuera de la Cruz de N. S. Jesucristo (Gal. 6, 14) ; que Dios quiere la continuación de este sacrificio «desde la salida del sol hasta el ocaso» (Malaq. 1, 11), para que no cese jamás el himno de glorificación y de acción de gracias que los hombres deben al Creador desde el momento que tienen necesidad de su continua ayuda y de la Sangre del Redentor para compensar los pecados que ofenden a su justicia». (Encíclica *Mediator Dei*, A. A. S. 1947, pág. 550-552).

Así se ve la enseñanza tan precisa del Concilio de Trento cuando dice que : «una sola e idéntica es la Víctima (de ambos sacrificios), y uno mismo el que ahora la ofrece por ministerio de los sacerdote : el mismo que a sí propio se ofreció entonces en la Cruz, variando sólo el modo de ofrecerse». (Denz. n. 940).

Por eso decía tan hondamente S. Pablo hablando del Sacrificio sacramental de la Eucaristía a los fieles de Corintio : «Cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz (como participación en el presupuesto sacrificio eucarístico) anunciaréis (es decir, estaréis manifestando, mostrando, renovando) la muerte del Señor hasta que El venga (a juzgarnos)». (I Cor. 11, 26).

Celebrar la Eucaristía es representar, inluentamente renovada, la muerte del Señor para comunicar, inagotablemente, vida a los hombres. «El pan que Yo les daré—dijo El mismo—es mi Carne (que será inmolada en la Cruz, pero con alusión manifestada a la Eucaristía) vida del mundo». (Jn. 6, 51).

FR. MANUEL DE TUYA, O. P

Profesor de Exégesis de N. T. en la
Facultad Teológica de San Esteban

BOLETIN DE PSICOLOGIA EXPERIMENTAL

I) ESTUDIOS GENERALES

Estudios de Psicología Experimental (1).—En nuestro Boletín anterior anunciábamos el primer volumen. Hoy continuamos con el segundo, tan rico en contenido como el precedente. Sigue hablándonos el especialista, con profusión de datos y documentos, encuadrándolos y valorándolos oportunamente, hasta lograr una síntesis que estaba sin hacer.

En el primero de estos ESTUDIOS se revisan los puntos más importantes de la teoría escolástica del conocimiento, en su doble esfera: sensitiva e intelectual. Van sucediéndose, uno a uno, esos grandes principios, con su sentido escolástico preciso, con sus alarmas frecuentes ante la incompreensión de los modernos o ante las pequeñas desviaciones neo-escolásticas, que se van convirtiendo paulatinamente en divergencias notables.

El autor no se enreda en discusiones, que serían interminables. Expone llanamente la opinión tomista, sin despreciar las demás.

Estudia el concepto de asimilación, que ha sido utilizado en ensayos filosófico-literarios sumamente sugestivos; la noción de «especies sensibles», piedra de escándalo para muchas filosofías, unas veces por falta de reflexión filosófica, y otras veces por antipatías o propagandas nada científicas. Se insiste en la actividad propia o función creadora de los sentidos como potencias vitales, sin restringir a mera receptividad todo el poder cognoscitivo. Y todo esto, dentro del carácter de inmanencia, clave en

(1) BARBADO, Manuel, O. P.: *Estudios de Psicología Experimental*, T. II. Madrid (1948). C. S. I. C. 25 x 17 cm., págs. IX-851.

gran parte de la teoría escolástica del conocimiento, sin que sea obstáculo a la trascendencia del conocer, de que hablan los modernos, pero cuya base se ha de buscar en la «intimidad» o inmanencia del ser cognoscitivo.

En el proceso de la intelección, queremos destacar lo relativo a la causa eficiente de la especie inteligible, tortura de tantas inteligencias. Repara el autor en detalles mínimos, a los que sabe dar resonancia científica. Contrasta textos. Maneja con libertad y dominio las obras aristotélicas y tomistas, acudiendo a los grandes escolásticos cuando el pensamiento aristotélico-tomista no aparece suficientemente claro. Y todo esto en un plan premeditado y sereno, sin lagunas, avanzando firmemente en el discurso, deslindando terrenos, precisando funciones, limitando conceptos.

Y para que nadie se desoriente, distingue entre principios fundamentales, sin los cuales la teoría no podría subsistir, y principios suplementarios o accesorios, cuya misión es explicar algún hecho particular o resolver ciertas dificultades. Su conclusión no puede ser pesimista, pero nos previene contra un optimismo excesivo, donde quedan todavía tantos puntos oscuros. Sensatas palabras de valoración científica, sin ocultar las dificultades de la teoría, pero presentándola como la más completa, la más lógica, la única que resiste un examen crítico detenido (pág. 76).

Ha de extrañar, sin duda, el que estos trabajos se hayan incluido en una obra de Psicología experimental. Son, efectivamente, cuestiones de la más alta Psicología racional.

Otra serie de estudios se refiere a la sensibilidad táctil. Muchos psicólogos modernos han de quedar sorprendidos al ver que sus tentativas para la rehabilitación del tacto tienen precedentes muy lejanos. No encontramos en la Psicología contemporánea tesis tan atrevidas como las que han formulado hace ya muchos siglos Aristóteles, San Alberto, Santo Tomás y otros grandes escolásticos. Por ejemplo, la perfección del tacto como señal de la perfección intelectual, no es una afirmación fantástica, sino que «resulta hoy más probable de lo que a primera vista pudiera parecer», y que «no deja de ofrecer ciertos vislumbres de verdad cuando se tiene en cuenta los resultados de las pocas experiencias hechas hasta el presente» (pág. 140).

Hay igualmente otras proposiciones, confirmadas plenamente con el progreso de la moderna Psicología, después de sufrir a veces vicisitudes penosísimas, v. gr., la que señalaba el sistema nervioso como órgano del tacto, en donde los escolásticos han mostrado una independencia que no tienen en cuenta los que les acusan de esclavitud aristotélica.

Todas las ciencias parecen venir en apoyo de las tesis escolásticas. La Histología del sistema nervioso y la Embriología han confirmado la sensibilidad táctil en la vida intrauterina. Las modernas experiencias de laboratorio nos dicen, conforme a las previsiones antiguas, que pueden faltar los demás sentidos, si persiste el del tacto. La tesis antigua que colocaba el tacto como fundamento de todos los sentidos, se refuerza con argumentos experimentales, aunque en un sentido distinto del evolucionista. La Anatomía e Histología del sistema nervioso demuestran la tesis antigua de que el tacto se encuentra en todos los demás. Etc., etc.

La pluralidad de sensaciones táctiles, tan del agrado de los modernos, tiene también larga historia, con la diferencia de que los antiguos señalaban criterios serios y científicos, mucho más convincentes que los establecidos actualmente por muchos autores.

Siguen otros trabajos sobre el sentido de presión, sobre la sensibilidad algésica y sobre los sentidos térmicos, con la orientación que reciben estos temas en la actualidad. Los espíritus sistemáticos advertirán repeticiones, que se explican fácilmente considerando la redacción aislada de los diversos estudios.

Otros trabajos tratan problemas de Psicología diferencial, «temas—dice el editor—sobre los que preferentemente trabajó el P. Barbado en sus diez últimos años de profesorado», y que «constituyen la parte de mayor actualidad de este volumen». (p. VIII).

Entre los problemas psicogenéticos encontramos el artículo ya publicado en la «Revista de Filosofía» (T II n. 4.—Madrid, 1943), sobre el momento de la unión del alma con el cuerpo. La historia del preformismo con sus fantasías se cierra con estas palabras: «Los embriólogos modernos se cubren la cara avergonzados de la colosal alucinación que padecieron sus inmediatos predecesores» (p. 545). Por eso se impuso, al fin, la sere-

nidad científica, reafirmando la doctrina epigenética, formulada por Aristóteles.

Expone luego el autor los fundamentos filosóficos y experimentales de la doctrina tradicional o de la animación retardada. En señal de imparcialidad, señala también los fundamentos de la doctrina contraria, que no parecen ser suficientemente sólidos.

Y para dar claridad y cohesión a la doctrina tradicional expone el concepto de «virtus formativa», frecuentemente incomprendido, pero que se han visto obligados a aceptar, con nombres diversos, los modernos embriólogos no preformistas (p. 567), y cuyo desarrollo moderno constituye la Embriología causal o analítica.

En «Las causas orgánicas del desarrollo psíquico» se estudian algunos puntos importantes para asegurar el carácter científico de la Psicología al fijar cómo y por qué los factores orgánicos influyen en la determinación de las fases de la evolución psíquica. Es preciso medir el alcance estadístico de las distintas leyes de correlación para no aventurarse en conclusiones prematuras, así como tampoco deben confundirse las nociones de correlación y de dependencia. Con estas limitaciones puede el psicofisiólogo explorar su gran campo de trabajo.

Otro estudio de gran mérito es el de «La herencia de cualidades psíquicas», con numerosas pruebas sobre el hecho de esta herencia, según métodos genealógicos y estadísticos. Se razona, con principios tomistas, la explicación que parece más convincente, para concluir diciendo: «En el problema de las causas de la herencia, se han añadido algunas suposiciones más, pero certeza no se ha aportado ninguna» (p. 676).

Entre las consecuencias prácticas que el autor deduce de este estudio, nos parecen muy actuales la que se refiere al matrimonio de deficientes, uno de los puntos señalados en el programa eugénico; y también la que trata de las diferencias sexuales orgánicas, donde se refutan desde el campo embriológico las bases en que quieren apoyarse los modernos defensores de la intersexualidad.

El último estudio trata de «El carácter, el temperamento y la fisonomía». El autor quiere orientarse en la historia para precisar estos conceptos, sumamente confusos en la actualidad. La palabra *carácter* «viene a tener tantos significados como autores la emplean» (p. 704); y «el término *temperamento* es otro voca-

blo muy empleado, y sobre cuyo significado tampoco se han puesto de acuerdo los psicólogos (p. 707).

Pero no es un mero recorrido histórico, sino que va dando valor a los elementos positivos encontrados, consignando esa selección que la misma historia se encarga de hacer. Aparecerán primero tímidamente, pero se irán dibujando y perfilando en busca de la verdad.

Se hace eco de las doctrinas más modernas, pero sin adhesiones precipitadas y sin preterir todo lo antiguo. Concluye resumiendo las principales conclusiones, que, en sus líneas generales, reflejan fielmente la doctrina tradicional de la psicología aristotélico-tomista (p. 382).

* * *

Conferencias de Psicología dinámica (2).—Contiene este volumen las series de conferencias pronunciadas por el profesor Th. V. Moore en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid y en el Instituto de Pedagogía, en el año 1947. Les precede una breve semblanza del Prof. Moore, hecha con cariño por Víctor García Hoz, quien advierte el singular valor de este volumen, al recoger la última labor académica del meritísimo investigador.

El autor posee formación filosófica, es bien conocida su labor de experimentalista y tiene gran práctica psiquiátrica. Estas dotes son la mejor garantía en una ciencia, que, sin perder el contacto con la filosofía, debe mantenerse en el campo experimental, y que ha recibido valiosas ayudas psiquiátricas.

La primera conferencia es una introducción histórica a la Psicología de los Estados Unidos, pero señalando la contribución positiva y negativa de cada escuela. Utiliza el pasado, pero interpretado en función del presente.

En un segundo tema nos habla del inconsciente, tema manoseado y expuesto ordinariamente con gran arbitrariedad. Resuelve el problema no con discusiones ni teorías, sino con hechos accesibles a todos. Prueba la realidad del inconsciente en las diversas modalidades de la vida: vigilia, sueño, doble personalidad, etc.

(2) MOORE, Thomas Verner: *Conferencias de Psicología Dinámica*. Madrid, C. S. I. C. (1948. 23 x 16, 5 cm., págs. IX-380.

Al estudiar «la vida emotiva del hombre» se advierte predominio de lo psiquiátrico. Precisa el concepto de emoción en el caos de los modernos estudios sobre la vida afectiva. No es un estudio completo sobre la afectividad, sino facetas interesantes en que se van sucediendo y combinando las aportaciones de la psicología, fisiología y endocrinología. La complejidad del fenómeno emotivo exige todos estos ángulos de visión.

En «Las condiciones neuróticas y su origen» se advierte la minuciosa labor de especialista, el trabajo delicado del psiquiatra y el ministerio sabio del terapeuta. El carácter sacerdotal presta realce, serenidad y cariño en su solicitud por el enfermo.

En la «Ceguera psicogénica» se ve un delicado tacto en la curación, y en las «Causas físicas y mentales de los estados psiconeuróticos» sigue el psiquiatra en su difícil misión, añadiendo una aplicación útil de la libre asociación y del análisis de los sueños, tema que ha dado lugar a tantas exageraciones y fantasías.

La Psicología de la voluntad» manifiesta la contribución de la Psicología experimental a la filosofía de la voluntad y, sobre todo, a su pedagogía y terapéutica.

En la «Filosofía de la voluntad»—análisis del determinismo y estudio de la causalidad—aparecen interesantes glosas del pensamiento tomista con las ayudas que en cada caso puede prestar lo empírico.

Los «Problemas de adaptación volitiva» suministran normas prácticas de vida familiar, nacional y religiosa, vislumbrándose amplio panorama para la vida espiritual y mística.

Por fin, en «La causalidad formal y los campos de fuerza» se hacen importantes consideraciones embriológicas, inexplicables en un sistema cartesiano, pero accesibles a una explicación tomista de la «vis formativa», que ha de lograr la maravillosa arquitectura que supone el menor de los seres vivos.

* * *

Cuestiones de Psicología (3).—Componen esta obra las lecciones dadas por el P. J. Van der Veldt en la II Reunión de Estudios Pedagógicos en la Universidad Internacional de San-

(3) VAN DER VELDT, James A., O. F. M.: *Cuestiones de Psicología*. Madrid, C. S. I. C. (1947), 23 x 16, 5 cm., págs. VII-107.

tander, en 1946. Sin formar un cuerpo de doctrina, en todas las lecciones se estudian problemas psicológicos y su inmediata aplicación a la Pedagogía.

El primer estudio—«La transferencia de los conocimientos»—es el que más nos ha gustado. Plantea el problema del valor de los conocimientos teóricos en su aplicación a las necesidades de la vida diaria. Las Matemáticas, el Latín, el Griego, la Lógica... ¿realizan una misión formativa, disciplinan la mente? Expone las teorías «de los elementos idénticos» y «de la experiencia generalizadora». Precisa el alcance de los datos estadísticos, acepta los elementos útiles de cada una de ellas, para integrarlos en una solución armónica—«La teoría de la disciplina formal»—, que será reafirmación de la doctrina tradicional. Por eso concluye: La moderna investigación experimental parece confirmar la opinión tradicional de que la educación perfecciona la mente. (p. 39).

En «Las funciones de la memoria» nos extrañan las reservas respecto del criterio escolástico para la existencia de poderes o facultades mentales, y también el que se acuda como novedad al criterio patológico de gran abolengo histórico, utilizado ya por Galeno, reiteradamente empleado en el campo escolástico, donde se le ha dado una importancia extraordinaria; por ejemplo, el Cardenal Toledo.

La lección sobre «Las aptitudes fundamentales del hombre» es una reafirmación experimental de la teoría escolástica de las facultades, después de combatir la teoría polifactorial o «anárquica», según la expresión de Spearman. Es una consideración muy oportuna en un conjunto de aplicaciones pedagógicas, si recordamos que la violenta lucha de Herbart contra las facultades había tenido repercusiones funestas en la Pedagogía. Por eso el autor insiste en derivaciones pedagógicas, por ejemplo, en orden a localizar la causa de la dificultad de un muchacho para sus tareas escolares: si debe atribuirse a una falta de aptitud, o a otras causas, como falta de interés, enseñanza inadecuada, faltas de asistencia (p. 57). Y registra la aplicación de Moore a un tema psiquiátrico, confirmando la teoría de Kräpelin (p. 66).

En este problema, el punto difícil es indudablemente el que se refiere a la interpretación de los poderes mentales, y en el que no es fácil desentenderse de las interpretaciones propuestas. El

autor sabe orientarse convenientemente, rechazando las teorías de Thomson y Spearman, simpatizando con la interpretación de Thurstone, para quien las facultades tienen un significado real, «y así el análisis factorial nos recuerda o es reminiscencia de la tradicional psicología de las facultades» (p. 76), «versión moderna de la vieja teoría tradicional de las facultades» (p. 77). Nosotros, sin embargo, no damos un significado tan amplio a esta «tradicional psicología de las facultades», como parece darle el autor, y por eso no admitimos las correcciones que él cree necesarias. La Psicología escolástica de las facultades no ha sido refutada eficazmente en ninguno de sus puntos por el análisis factorial. Precisamente cuando éste se aparta de lo que enseña la Escolástica, es cuando se hace peligroso y vulnerable.

En «¿Por qué aprendemos?» realiza el poder de la voluntad en el aprendizaje eficaz, con las consecuencias pedagógicas de alentar, ensalzar y recompensar, en vez de reprender y castigar: «Debería recordarse que la alabanza y recompensa obtienen mejores resultados que el castigo» (p. 87).

Hace después «Algunas consideraciones teóricas acerca de las emociones», en orden a la educación del tipo del niño emocionalmente inestable. Señala un doble origen a las condiciones emocionales: experiencia mental y condiciones fisiológicas. Y como ambos factores están íntimamente conexados, puede intentarse razonablemente alguna forma de tratamiento farmacológico; así como debe advertirse a padres y maestros que los desórdenes orgánicos emocionales han de ser revisados por médicos idóneos.

Finalmente, en «Terapéutica educativa» estudia los problemas de conducta en el hogar, en la escuela primaria y secundaria, y aun después. Son los «niños o jóvenes-problema». Lo primero que debe hacerse es conocer la causa de esas conductas difíciles. Es muy cómodo, pero no siempre exacto atribuirlo todo a «vileza deliberada». Intervienen factores personales y sociales, factores domésticos y escolares, factores parentales y físicos, factores de salud y de propia constitución. Quedará así indicada la terapéutica que proceda en cada caso. Por ejemplo, la adaptación a la escuela, a base de una organización escolar, conforme a la inteligencia y necesidades del niño.

No queremos cerrar este apartado sin destacar el valor de la orientación que señalan las tres obras reseñadas, que les lleva a valorizar los viejos conceptos de la Psicología tradicional y que implican una maduración escolástica de los métodos experimentales. La consolidación de una Psicología experimental científica se está realizando con las mejores garantías, y con la nota consoladora para nosotros, de que en ello intervengan eficazmente autores escolásticos. Una vez más la savia de la Escuela va a vitalizar las adquisiciones más modernas y las técnicas del siglo XX.

II) MANUALES

Collin-Terribilini (4).—La obra de H. Collin, justamente elogiada por su método y claridad de exposición, aparece hoy notablemente ampliada y actualizada por un antiguo discípulo suyo, R. Terribilini, que ha tenido en cuenta las últimas conquistas de la moderna psicología, incorporándolas a dicho Manual.

Lo primero que llama la atención en esta obra es la división de la Psicología en tres partes: vegetativa, experimental y racional. Dejando a un lado esta separación de la Psicología vegetativa, aunque tampoco nos agrada, nos extraña mucho la desproporción existente entre las otras dos partes. A la Psicología racional se le dedican únicamente 23 páginas (453-476). Como puede preverse fácilmente, en tan breves páginas sólo puede darse una visión muy incompleta de la Psicología racional. Ciertamente que, en la mente del autor, queda esto en parte subsanado, ya que muchos de los temas tradicionalmente estudiados en Psicología racional, han sido incluidos en la Psicología experimental, que de este modo pierde mucho del carácter «experimental».

Quizá el mal tenga raíces más hondas, pues mirando al conjunto de toda la obra—Manual de Filosofía Tomista—no podemos admitir esa amplitud que se da a las disciplinas más o menos positivas, comparadas con las de carácter filosófico, comenzando por la Metafísica, reducida a límites inaceptables. Sen-

(4) COLLIN, Henri: *Psychologie* (Manuel de Philosophie Thomiste, II). París, Tequi (1949), 22, 5 x 14 cm., págs. 488. Réédition par l'abbé Robert Terribilini.

timos más estos reparos en un Manual que se titula y es realmente fervoroso de la escolástica y del tomismo. Sabemos que a veces son adaptaciones impuestas por el Bachillerato oficial. Pero la aceptación de un plan de trabajo nunca debe dar margen a desorientaciones de clase.

Las adiciones de Terribilini parecen oportunas, al hacerse eco de lo adquirido en los últimos veinte años en el estudio de la vida y del hombre. Quizá por someterse al plan seguido por Collin, no ha desarrollado otros temas de la moderna psicología, que hubieran llenado antiguas lagunas y que hubieran contribuido a una modernidad mayor.

El criterio de la obra es sincera y lealmente escolástico y tomista. Esto le da libertad de movimientos en medio de la literatura moderna, siempre con sensación de seguridad y de armonía.

* * *

Jolivet (5).—Reaparece también, en su segunda edición, la obra de R. Jolivet, llena de doctrina y expuesta con claridad. Es partidario de la distinción entre las dos psicologías y, sin embargo, construye un tratado único. Aunque creemos que la Psicología racional queda bastante reducida, aun añadiéndole varios temas incuñados en la parte experimental. Compárese lo minucioso del estudio experimental de la sensación con la pobreza de su estudio filosófico. Como insinuábamos al reseñar la obra anterior, aunque simpatizamos con las aportaciones de las modernas técnicas experimentales, no podemos alabar esa menor apreciación de la Psicología filosófica. Y juzgamos, además, que sería perjudicial para una sana orientación y consolidación de lo empírico.

Disentimos del autor cuando piensa que debe estudiarse, dentro de la esfera intelectual, lo que se ha dado en llamar «comportamiento inteligente de los animales». La terminología empleada es muy ambigua, por no decir inexacta. No se puede tratar un tema como éste sin fijar previamente la noción de inteligencia; y como es un concepto básico, o se acepta el significado tradicional o se le refuta eficazmente, pues ya estamos acostumbrados a refutaciones poco serias.

(5) JOLIVET, Régis: *Psychologie* (Traité de Philosophie), II, 2.^o éd. Lyon-Paris. E. Vitte (1947), 21, 5 x 13, 5 cm., págs. 746.

Nos agradan, sobre todo, sus síntesis experimentales, después de revisar copiosa literatura y de seleccionar las contribuciones positivas.

III) MONOGRAFIAS

Huarte de San Juan (6).—Llega a nosotros una nueva edición de la obra del P. Iriarte sobre el Doctor Huarte de San Juan y su examen de ingenios. Se propone el autor descubrir la realidad histórico-ideológica de la obra del Doctor Huarte y situarla en el plano que le corresponda en el campo general de la cultura (p. 5). Recoge pacientemente desde los más mínimos datos familiares hasta las últimas ramificaciones de las influencias nacionales y extranjeras. Debemos felicitarnos de poseer un estudio científico sobre esta celebridad nacional, injustamente preterido en las pasadas centurias y certeramente revalorizado por los recientes estudios de Psicología. A medida que se conozca al Doctor Huarte, revivirán sus doctrinas en beneficio de la Profesiología.

El método seguido por el P. Iriarte es el siguiente: Biografía, Precedentes ideológicos del «Examen», Contenido formal, Contenido filosófico, Influjo, Apreciación final. Se advierte en él esa prolijidad propia del buscador de archivos, acumulando citas, revolviendo infolios, registrando documentos, anhelando siempre una base firme en la investigación histórica, previa a toda exégesis doctrinal. Bien merecía el prestigio del Doctor Huarte la pluma autorizada del P. Iriarte.

Creemos que esta clase de estudios es siempre necesario al pretender «modernizar» un valor «pretérito». A base de esta monografía puede iniciarse con éxito una historia de la Orientación Profesional, en la cual el autor del «Examen de ingenios» ha de ocupar un puesto destacadísimo.

Precede al estudio del P. Iriarte unas líneas altamente elogiosas para la cultura patria.

(6) IRIARTE, M. de, S. I.: *El Doctor Huarte de San Juan y su examen de ingenios*. (Contribución a la historia de la Psicología diferencial). Madrid, C. S. I. C. (1948), 25 x 18 cm., págs. 425.

Luis Vives (7).—Urmeneta, entusiasta de las doctrinas vivesianas, presenta ahora este volumen sobre «La doctrina psicológica y pedagógica de Luis Vives». En él sigue un método más bien expositivo que analítico o crítico. Va recorriendo los diversos escritos de Vives, y sólo de vez en cuando se hace ver la inspiración histórica de una doctrina concreta, o la aceptación de un pensamiento vivista por los autores posteriores.

Estas referencias bibliográficas nos parecen a veces insuficientes, o al menos demasiado esquemáticas. Para valorar una doctrina particular, no basta señalar coincidencia de pensamiento, ni siquiera advertir cierta clase de influencias; hay que llegar hasta las *primeras* influencias. Es preciso remontarse más atrás en el conocimiento histórico. Esto debe tenerse en cuenta especialmente tratándose de Vives, a quien se atribuye muchas veces originalidad de pensamiento por los que, ignorando la Escolástica, no saben lo que Vives debe a la Escuela en su formación científica. Tampoco puede uno fiarse excesivamente del retoricismo de los humanistas, que parecían independizarse demasiado de la labor de los anteriores, y que presagiaban una nueva era, que sabemos no ha llegado.

Debe aplaudirse este sincero cariño por Vives, bien patente en el autor. Pero no debe ser en detrimento de la verdad histórica. Vives tiene grandes méritos como psicólogo y como pedagogo. Pero leyendo los escritos de Vives, no siempre dan esa impresión de luminosidad y originalidad que tantas veces hemos visto ponderar inconsideradamente. Sin duda, la pedagogía que se inspira en principios psicológicos, es la que le debe estar más reconocida.

IV. PSICOLOGIA INDIVIDUAL

Adler y su Psicología individual (8).—Como es sabido, la Psicología individual ha brotado del Psicoanálisis, del cual se ha separado después, conservando rasgos comunes, pero con diferencias esenciales. Al principio se presentó con fines terapéu-

(7) URMENETA, Fermín de: *La doctrina psicológica y pedagógica de Luis Vives*. Barcelona-Madrid, C. S. I. C. (1949). (Prólogo de Pedro Font Puig), págs. 638.

(8) DONAT, José, S. I.: *Adler y su Psicología individual*. Trad. del alemán por Alfredo Tamayo, S. I. (Prólogo de Pedro Meseguer, S. I.) Madrid, Razón y Fe, 20 x 14 cm., págs. 204.

ticos, luego se sintió más ambiciosa en Psicología y Carácterología, y últimamente tiene un carácter preferentemente pedagógico.

De este modo se destacaban dos maestros célebres: Freud y Adler. Cada cual con su propio valor y su personalidad peculiar. Por esto no se procede convenientemente cuando se les quiere envolver en un mismo anatema.

Al católico le interesa conocer cuál debe ser su actitud frente a estas doctrinas, de extraordinaria difusión en la actualidad. El P. Donat nos dirá: «La verdad es que ni el freudismo ni el adlerismo, tomados en sus autores, son compatibles con el cristianismo, pero el segundo es menos espinoso y maligno (p. 7).

Sobre Freud había exposiciones científicas y católicas, pero no sobre Adler. Por eso lo intenta ahora directamente el Padre Donat, pues quizá despertaba excesiva simpatía en criterios no enteramente formados.

El P. Donat, después de una primera parte teórica o expositiva, totalmente necesaria para basar su crítica, analiza los puntos más salientes de la Psicología individual, sometiéndolos a serena recensión desde el punto de vista católico. Sobre principios que incluyen casi siempre verdades parciales, se aventuran deducciones y conclusiones totalmente ilógicas. De ahí la delicada labor de selección, que no todos los lectores estarán en disposición de hacer con acierto.

Sin embargo, sería un error pensar que no hay elementos valiosos en la Psicología individual, y hasta ciertamente aprovechables sin perjuicio para las creencias católicas. En este sentido, la obra del P. Donat puede orientar el pensamiento católico y prestar equilibrio y seguridad en la actual confusión psicoanalítica.

* * *

Naturaleza y educación del carácter (9).—Una prueba de esa posible utilización de ciertas doctrinas de Adler por el pensamiento católico, es esta obra de Allers. Por un lado, se expresa: «Estamos ampliamente convencidos de que mantenemos intacto

9) ALLERS, Rudolf: *Naturaleza y educación del carácter*. Trad. de la 4.^a ed. alemana por H. Rodríguez Sanz. Barcelona. Labor (1950), 22, 5 x 15 centímetros, págs. XXVII-346.

el punto de vista católico» (p. XX); se presenta aún como aristotélico-escolástico, pues hablando de la *philosophia perennis*, escribe: «Es nuestro propósito volver a los caminos trazados por los grandes pensadores del pasado» (p. XVI). Por otro lado, acepta las ideas fundamentales de la Psicología individual. «Las ideas de Adler---dice---nos serán de mucha utilidad; en su psicología individual se apoyan efectivamente gran parte de las opiniones sustentadas en este libro» (p. 47).

Pero, como nos dice el P. Gemelli en el Prólogo, Allers supo enriquecer el pensamiento de Adler con investigaciones propias. Hace suyas las ideas de Adler, pero con precaución y reservas: «No se las acepta---escribe---sin modificarlas de algún modo, ni tal como las profesan muchos, pero sí en su contenido fundamental (p. 47).

El intento de Allers para armonizar las concepciones cristiana y adleriana nos parece laudable. Pero no debe olvidarse que la concepción adleriana no es adecuada para un sistema doctrinal, dadas sus deficiencias de orden filosófico, psicológico y religioso. La síntesis que, partiendo de ella, se quiera construir puede resultar de equilibrio difícil, si no se subsanan previamente esas deficiencias. Ciertamente, la doctrina católica le prestará estas ayudas, pero entonces el mérito no corresponde por igual a las dos concepciones.

Por lo que se refiere al tema concretamente tratado en este libro—el carácter—hemos de decir que nos ha deleitado grandemente. Su actitud científica es comprensiva. Reconoce lo misterioso del tema; pero esto no debe ser obstáculo para aprovechar todos los conocimientos que podamos lograr y todas las experiencias útiles, así como tampoco deben rechazarse los conocimientos nuevos, sin haberlos sopesado seriamente (p. 57-58).

Con gusto saboreará el lector consejos tan útiles como los siguientes: «Nunca se debe llamar la atención del niño, a modo de reproche o menosprecio, sobre una falta de la que él no tiene culpa alguna» (p. 89). «La culpa de muchos caracteres defectuosos o desviados en su desarrollo la tienen principalmente los educadores» (p. 90). «Los primeros años de la vida, los que anteceden a la escuela, son los más decisivos para el desarrollo ulterior del hombre, para su conducta en la vida y para la formación de su carácter» (p. 123).

En la conclusión destaca hermosamente el aspecto religioso de la educación del carácter: «Estamos convencidos de que es imposible, tanto la fundamentación teórica de una doctrina sobre la educación del carácter, como la de una teoría general del carácter, sin referirse a las ideas religiosas... Creemos que la concepción desarrollada en esta obra no se halla en contradicción con la doctrina y pensamiento católicos, sino que más bien reclama necesariamente sus principios como doctrina fundamental, y los necesita para que sea perfecta» (p. 339-340).

Termina el autor diciendo que sólo nos ha suministrado «fragmentos del gran tema», y que además sus explicaciones son «fragmentarias, porque en muchos aspectos dominan aún oscuridades». Ciertamente, con estas limitaciones, la obra de Allers nos parece de gran mérito.

V) METAPSIQUICA

Metapsíquica y Espiritismo (10).—Aparece una nueva edición de esta obra del P. Palmés, refundida y puesta al día; para ella deseamos el mismo éxito que ha obtenido la anterior edición. Se propone el autor investigar el valor científico que puedan tener los hechos del Espiritismo y de la Metapsíquica. Con ello desea lograr también la defensa de la Ciencia en general, y de la Psicología en particular (p. VII).

Se coloca en un punto de vista rigurosamente científico, y su crítica estará basada únicamente en la razón natural y en la verdadera filosofía: «Prescindimos de todo argumento teológico o dogmático, apoyándonos sólo en principios de razón natural» (p. 323). Esta posición es sumamente conveniente para que los simpatizantes del espiritismo puedan ver que los católicos no rehuyen el punto de vista científico, y que la refutación no se basa solamente en principios teológicos.

Se detiene en el problema del método, por ser punto fundamental. Nada quizá más necesario para desvirtuar conceptos ambiguos y para señalar deficiencias en el carácter científico de la Metapsíquica. De ahí que pueda concluir: «Y con tales instrumentos y tan escasas fuentes se pretende construir una nueva

(10) PALMES, F. M., S. I.: *Metapsíquica y Espiritismo*, 2.^a edición refundida y puesta al día, Barcelona, Labor (1950), 22, 5 x 15 cm., páginas XXVIII-630).

ciencia?» (p. 56). «Por los procedimientos de los metapsíquicos y espiritistas, no es posible hacer progresar la ciencia» (p. 192).

Poco a poco irán sucediéndose otras deducciones complementarias: Las fotografías espiritistas nada tienen que ver con la ciencia (p. 48); las experiencias de Crookes dejan mucho que desear desde el punto de vista científico (p. 112); acerca de la telequinesia, lo mismo que acerca de la ectoplasma, nada hay que pueda tenerse por científicamente establecido (p. 245)...

En su aspecto doctrinal, el espiritismo presenta un contenido muy pobre. En toda su doctrina no se encuentra un pensamiento original (p. 375); desde el punto de vista filosófico, carece de todo fundamento racional (p. 376); la anarquía de opiniones entre los espiritistas es en la actualidad indescriptible (p. 378); extremada es la pobreza de las doctrinas espiritistas referentes a Dios (p. 409); y su doctrina moral es repugnante, arbitraria, desesperante ... (p. 484-489).

La conclusión final se impone inmediatamente: Las doctrinas del espiritismo son en sí mismas falsas y absurdas. Si son aceptadas, no es por el valor de los argumentos, sino por una especie de fascinación, exagerando la tendencia innata a lo maravilloso. Los orígenes históricos del espiritismo, la calidad moral de las personas que a él dieron lugar, el fanatismo morboso, la credulidad anticientífica y el pseudocientifismo de las publicaciones espiritistas bastan para desacreditar esta doctrina (p. ...).

Si esta es la realidad del espiritismo, no debe extrañarnos que afecte a la higiene mental. «La práctica de las ciencias ocultas es sumamente peligroso para el equilibrio mental» (p. 557). Igualmente se comprende la actitud prohibitiva de la Iglesia. Prohibiciones que ceden en honor y defensa de la ciencia. Con ello no queda prohibida la investigación científica verdadera; dejando libertad a los católicos acerca de los hechos o fenómenos alegados por los espiritistas (p. 577).

Felicitación sincera merece el autor por esta obra, en donde existe orden y buena metodología, serena exposición de los hechos y una crítica segura.

FR. DESIDERIO ORDOÑEZ, O. P.

Notas Críticas

Nuestra filiación adoptiva

Sabido es que la famosa teoría de Petau, Sheeben y otros teólogos modernos de la misma escuela no ha podido sobrevivir a la crítica profunda hecha en sus propios fundamentos por Frogget y Galtier, de tal manera que la mayoría de aquellos teólogos modernos han dejado el camino de la causalidad eficiente en sus esfuerzos para encontrar en las operaciones «ad extra» de la Santísima Trinidad una relación personal entre el alma en gracia y cada una de las Divinas Personas. En realidad, la encíclica *Mystici Corporis* dió la última estocada a esta opinión cuando dijo Pío XII, hablando a los teólogos: «Certissimum illud firma mente retineant, hisce in rebus omnia esse habenda Sanctissimae Trinitati communia, quatenus eadem Deum ut supremam causam efficientem respiciant...» (1). También les falló la vía de la causalidad ejemplar, y por esta razón, bajo la influencia de la filosofía existencialista, volvieron al ataque por el camino de la experiencia immanentista de Dios. Lo que les parecía imposible encontrar por la vía de la esencia de la gracia esperaron hallarlo por el camino de la existencia. Por esta razón merece nuestra atención un artículo recientemente publicado en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, en que se ve claramente el mismo afán de buscar una relación personal entre el alma elevada al orden sobrenatural y el Padre Eterno (2).

(1) *Mystici Corporis*, 29 de junio de 1943.

(2) «The Grace of Sonship», por Rev. P. H. P. C. Lyons, S. I. *Ephem. Theol. Lovan.* Julio-Sept. 1951, pp. 438-466.

El artículo se titula «The Grace of Sonship», y en los primeros párrafos el autor nos explica su propósito al escribirlo. Después de demostrar que una relación exclusiva y personal de hijo adoptivo del Padre Eterno, con la exclusión de las otras Personas, no tiene lugar en los escritos de Santo Tomás, propone, en la segunda parte, una hipótesis sobre la cual—en su opinión—la doctrina de esta relación puede mantenerse conforme a los principios de la sana teología. En la tercera parte quiere establecer una conformidad entre su teoría y los principios del Angélico acerca de la mediación de Cristo.

En la primera parte el autor estudia la doctrina de Santo Tomás acerca de la filiación adoptiva del hombre en estado de gracia, y llega a la conclusión verdadera, es decir, que para Santo Tomás «huiusmodi assumptio communis est tribus Personis et ex parte principii et ex parte termini» (3 P. q. 3. a. 4. ad 3 m). La gracia como efecto de la esencia divina, no implica relación personal y específica a una persona más que a otra, porque «gratia quae est in nobis est effectus essentiae divinae, non habens respectum ad distinctionem Personarum» (3 Sent. de. 4. q. 1. a. 2. sol. 1.). Por lo tanto, en la opinión de Santo Tomás, la gracia de adopción hace al cristiano hijo de Dios, trino en Personas, y no de la Primera Persona con exclusión de las otras dos. En esta primera parte de su trabajo el autor explica bastante bien la noción de «apropiación» como la enfoca Santo Tomás, pero aún deja mucho que desear. Sin embargo, es en la segunda y tercera parte de su trabajo donde el autor se separa por completo del Angélico, para lanzar su teoría, hasta ahora inaudita entre los teólogos.

Después de decir que Santo Tomás, en su doctrina acerca de la adopción divina, no sale del orden de la esencia, nos expone su propia teoría, mediante la cual quiere establecer una relación específica y personal entre el alma en gracia y el Padre Eterno. Vamos a dejar al autor exponer su hipótesis. Dice así textualmente: «On what principle, then, can one establish in habitual grace a relation to One rather than to Another Divine Person?

The only principle in Christ which gives the Sacred Humanity a relation specifically to one divine person as distinct from the others is the principle of existence; for Christ's existence is the existence of the Son; and it relates the Sacred Humanity

uniquely to the Son in hypostatic union, and uniquely to the Father in eternal natural Sonship.

We would suggest tentatively—the qualifications and explanations will follow—that this principle, the divine existence as personal to the Word, actuates to existence the habitual grace of Christ and the habitual grace of the Christian, and in consequence, gives the habitual grace in each case, though differently, a relation of the same character as the existence itself, namely, of union with the Son and of sonship to the Father». (p. 449).

Después desarrolla esta teoría primero con relación a Cristo, y luego con relación al cristiano. Hablando de Cristo admite que la gracia habitual es efecto de toda la Trinidad, pero afirma que su acto existencial—como la de la humanidad de Cristo—es el acto del Verbo exclusivamente. Si el cristiano pudiera existir con la existencia de Cristo sin ser actuado sustancialmente por ella, tendríamos la explicación de la unión ontológica con nuestro Redentor en el cuerpo místico y también de la relación personal del cristiano al Padre Eterno. Por consiguiente, expone el autor su teoría con respecto al cristiano: «What we suggest, therefore, as a very tentative hypothesis for further discussion, is that the christian, existing as an individual created person by a created finite act of existence, is in addition to his natural, created individual actuation to existence and without destruction of this individual created existence, actuated to a second existence—a supernatural corporate existence—by the existence of the Son». (p. 451).

Siguiendo su exposición podemos resumir esta teoría brevemente así: Toda la existencia del cristiano en el orden sobrenatural es ía de Cristo mismo, o, lo que viene a ser lo mismo, la existencia relativa de Cristo como Persona distinta actúa la gracia y los demás dones de orden sobrenatural en el alma de todo cristiano en gracia. Por lo tanto, según el autor, todo cristiano tendría doble existencia, una creada, humana, sustancial, y la otra de Cristo, que actuaría el alma en todo el orden sobrenatural.

Esta actuación incorporativa mediante la existencia del Hijo de Dios daría al cristiano una participación accidental en la misma existencia de Cristo, la cual daría a su vez realidad ontológica y unidad al Cuerpo Místico. En segundo lugar, daría al

cristiano una participación en la misma relación de la existencia de Cristo y, por lo tanto, en la de filiación al Padre Eterno. Así lo explica el mismo autor: «This incorporative actuation by the existence of the Son would (i) give the christian an 'accidental' share in Christ's existence, and an ontological reality and unity to the mystical body, (ii) give the christian an 'accidental' share in the relation of Christ's existence and so in the relation of sonship properly to the Eternal Father». (p. 451).

Según el autor, esta actuación incorporativa del alma en el orden sobrenatural por la misma existencia de Cristo no implica una unión hipostática con él, siendo accidental. Tampoco destruye la existencia creada de la persona humana, siendo sobreañadida a ella. No produce nada en el orden de esencia, sino solamente en el de la existencia, y por lo tanto, no destruye el principio fundamental de la unidad de las operaciones «ad extra» de la Santísima Trinidad en la línea de la causalidad eficiente. Después de hacer todo lo posible para resolver algunas de las dificultades que encierre esta opinión—dificultades que, según el P. Lyons, son todas de orden filosófico y no teológico—pasa a la tercera parte, en la cual trata de demostrar que hay perfecta armonía entre su teoría y los principios de Santo Tomás acerca de la influencia de la humanidad de Cristo en la mediación de la gracia como «instrumentum Verbo conjunctum». Según la opinión que sostiene el autor, esta mediación no se limita al orden de la causalidad eficiente común a toda la Trinidad, sino que incluye una actuación existencial propia del Verbo.

Al principio de esta tercera parte se ve obligado a confesar que su teoría no se encuentra en los escritos de Santo Tomás, ni tampoco puede deducirse lógicamente de ninguna doctrina del Angélico. Sin embargo, aún después de esta confesión, sigue diciendo que su hipótesis armoniza con la doctrina general del Angélico acerca de la mediación de Cristo, y que aún más, puede contribuir para dar a esta doctrina más fuerza y consistencia (!)

La misma conclusión del artículo parece demostrar con claridad la confusión en que se encuentra el autor. Dice: «And, finally, since this supernatural existence of the Christian in corporate union with Chris is the existence of the Son *strictly and not just appropriatively*, the Christian exists—accidentally and adoptively—in the relation of Christ's sonship to the Father ;

so that, in the Son, the Christian is the son, not of the Blessed Trinity, but properly of the Eternal Father» (3).

Vamos a examinar brevemente esta teoría, porque, creemos, es la primera vez que ha sido lanzada a la luz del día por un teólogo católico. Tiene como fundamento la incorporación con Cristo del alma en gracia mediante una participación en la misma existencia propia del Hijo de Dios, en tanto que no solamente la gracia, sino todo el alma, recibe de Cristo una nueva existencia o actuación en el orden sobrenatural.

Quisiéramos preguntar al P. Lyons, ¿cuál es la relación entre esta nueva existencia sobrenatural y la existencia del Verbo? Es decir, ¿se trata aquí de una existencia unívoca con la de Cristo o solamente análoga? Según lo que dice el autor en la conclusión del artículo parece ser una participación unívoca—cosa que no puede sostenerse dentro de la sana teología. Dice: (la versión es nuestra) «En fin, como esta existencia sobrenatural del cristiano en unión corporativa con Cristo es la existencia del Hijo estrictamente y no sólo por apropiación, el cristiano existe—accidentalmente y por adopción—en la relación de la filiación de Cristo al Padre; así que el cristiano es el hijo, no de la Santísima Trinidad, sino en sentido propio del Padre Eterno». Como verán nuestros lectores, estas palabras implican una dificultad, no solamente de orden filosófico, sino también de orden teológico. Aquí tenemos un atributo propio de Dios participado por la criatura, no de una manera analógica, sino—como nos dice el mismo autor—«estrictamente y no por apropiación», es decir, de una manera unívoca. Esto nos trae a la memoria las opiniones de Eckard⁴ (4). Ni nos satisface la explicación que nos da el autor (p. 451), distinguiendo entre la existencia creada y la sobreañadida, porque esta distinción no resuelve la raíz de la dificultad. Es imposible para la criatura participar de una manera unívoca en la existencia de Dios aun «accidentalmente», y lo mismo puede decirse también con más razón si es cuestión de una participación en las relaciones divinas. Como dice muy bien Santo Tomás, «impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univocem» (1 P. q. 13. a. 5.).

(3) Véase la pág. 466. Hemos subrayado algunas palabras de la cita para que se fije bien el lector en ellas.

(4) Cf. DB, 510 sq. y 520 sq.

Si esta participación de la criatura en la existencia del Verbo se reduce a una participación analógica, aún entonces tenemos alguna dificultad contra la opinión del P. Lyons. En primer lugar, hace falta precisar bien lo que participamos. Nos dice el autor que es la existencia relativa del Verbo y, por lo tanto, podemos concluir con razón que admite tres existencias relativas en la Santísima Trinidad, cosa que Santo Tomás rechaza rotundamente. Como ésto constituye el fundamento de su hipótesis es difícil entender cómo puede decir que encuentra apoyo en los principios del Angélico. Por si acaso no ha leído con la atención que merece esta doctrina de Santo Tomás, vamos a citar aquí algunos de los lugares en los cuales el Angélico descubre su pensamiento acerca de esta cuestión de la existencia de las Tres Personas. En su comentario a las Sentencias dice: «...et ideo, cum unum et idem sit esse trium personarum, si ens sumatur substantive non potest pluraliter praedicari de tribus personis» (5). Si esto no es bastante claro lo confirma en *De Potentia*, cuando dice: «Nullo modo concedendum est quod in divinis sit nisi unum esse; cum esse semper ad essentiam pertinet, et praecipue in Deo, cuius esse est sua essentia. Relationes autem quae distinguunt supposita in divinis, non addunt aliud esse super esse essentiae, quia non faciunt compositionem cum essentia, ut dictum est. Omnis autem forma addens aliquod esse super esse substantiale, facit compositionem cum substantia, et ipsum esse est accidentale, sicut esse albi et nigri. Diversitas ergo secundum esse sequitur pluralitatem suppositorum, sicut et diversitas essentiae in rebus creatis. Neutrum autem in divinis» (6).

Además, las relaciones divinas ad intra son imparticipables precisamente porque no son aliquid, sino *ad aliquid*... ¡Cuántas veces lo dice Santo Tomás! «Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Patet ergo, quod in Deo non est aliud

(5) *I Sent.* d. 25. q. 1. a. 4. c. Cf. *Ibid* ad 1. um, «Nomen entis nullo modo sumitur ab aliqua relatione; sed ab esse, quod absolutum est simpliciter in divinis».

(6) *De Potentia*, q. 9. a. 5. ad 19.

esse relationis et essentiae, sed unum et idem» (7). La relación como tal en su «esse ad» implica oposición y distinción relativa, mientras por razón del «esse in», que en la Trinidad es algo común a todas las tres personas, atañe a la realidad o a la existencia como persona. Así lo afirma Santo Tomás: «Veritas fidei habet quod in divinis solum est distinctio quae est secundum relationes oppositas; relatio autem, sicut et quaelibet forma, habet esse ex comparatione ad illud cui inest: unde esse filiationis est per comparationem ad subjectum cui inest. Relatio autem in divinis non distinguitur ab eo cui inest vel in quo est, quia est ipsa res quae refertur; sed distinguitur solum ex parte eius cui opponitur; et ex hac parte non consideratur esse relationis, sed distinctio et oppositio eius: et ideo est in Deo unum tantum esse, scilicet, essentiale» (8).

Al hablar de Cristo y del número de existencias que se encuentran en él, dice: «Quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse personae praeter esse naturae; et ideo non habent nisi unum esse: haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personae et aliud esse naturae» (9).

Por lo tanto, en la doctrina de Santo Tomás tenemos los siguientes principios para determinar nuestra actitud frente a la cuestión que plantea el P. Lyons. Las relaciones en la Santísima Trinidad no son participables. En Dios no hay más que una existencia, la absoluta. Lo mismo hay que decir en Cristo: su existencia es la absoluta, común a las tres personas. Por lo tanto, a la luz de estos principios tan claros, es difícil—no digamos imposible—ver cómo la participación de esta existencia que supone el P. Lyons puede darnos una relación personal y exclusiva al Padre Eterno. No nos queda, pues, más que la vía de apropiación tantas veces explicada por Santo Tomás, y aquella vía es por la analogía. Dice así: «Filiatio adoptiva est quaedam participatio filiationis naturalis, quod fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis, et per donum Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii... et ideo, sicut Filio

(7) IP. q. 28. a. 2. c.

(8) *Quodl.* 12. q. 1. a. 1. Cf. I Sent. d. 26. q. 1. a. 1. ad 4 um. «Dicendum quod persona, ut dictum est, non distinguitur in divinis ex parte naturae vel ex parte ipsius esse; sed solum ex parte proprietatum».

(9) 3 P. q. 17. a. 2. ad 3 ium. Cf. in corpore art.

incarnato, adoptivam filiationem accipimus ad similitudinem filiationis eius, ita Patre incarnato, adoptivam filiationem recipemus ab eo tamquam a principio naturalis filiationis, et a Spiritu Sancto tamquam a nexu communi Patris et Filii» (10). Así que no hay otra manera de explicar nuestra filiación adoptiva sino por la misma esencia de la gracia como una participación analógica, pero formal, de la esencia de Dios como es en sí misma. Toda la causalidad de esta participación es común a las tres divinas personas, sea en el orden de la esencia sea en el de la existencia, pero, «per appropriationem» nos da una relación al Padre como principio de la filiación natural del Hijo, al Hijo mismo, como causa ejemplar analógicamente de nuestra filiación adoptiva, y al Espíritu Santo como «nexus» común entre los dos.

Como verá el P. Lyons, todas las dificultades que le hemos propuesto hasta ahora han sido teológicas. Esto no quiere decir que no hay otras de orden filosófico, y muy grandes. No satisface la solución que él mismo nos da (p. 454) al hablar de la doble actuación de una misma forma por una existencia natural y otra sobrenatural. No basta decir que esto se explica por la diferencia entre el orden natural y el orden sobrenatural, por la sencilla razón de que la gracia, siendo en su esencia sobrenatural, no puede tener una existencia natural, sino que le corresponde una existencia del mismo orden, sobrenatural, puesto que la esencia tiene relación a la existencia de potencia a su acto. Además, la existencia no hace más que actuar la sustancia o accidente y no los completa ni los perfecciona en sí mismos. Tampoco determina la manera o perfección de la sustancia, sino más bien es determinada por ésta, cosa que, en la doctrina de Santo Tomás, debe ser considerada como axioma. Por lo tanto, es inútil buscar en la línea de la existencia una perfección que no esté ya contenida en la misma esencia de la gracia habitual.

Nos ha extrañado mucho que el autor haya entendido tan mal la doctrina de Santo Tomás acerca de las misiones divinas, afirmando que «toda esta doctrina (de las divinas misiones) está completamente fuera del contexto de la gracia de adopción». Luego, sigue diciendo que es imposible determinar si, en su doctrina acerca de las misiones divinas, Santo Tomás quiere

(10) 3. P. q. 3. a. 5. ad 2 um.

establecer una relación específica y personal a una Persona más que a otra o no. A nuestro juicio, esto demuestra un conocimiento muy superficial de la doctrina del Angélico acerca de las divinas misiones. Nos sería imposible entrar de lleno aquí en esta cuestión y, por lo tanto, basta citar algunos textos. En primer lugar, al hablar de la causalidad divina en su relación con las divinas personas dice Santo Tomás: «Omne illud quod in divinis causalitatem habet, ad essentiam pertinet, cum Deus per essentiam suam sit causa rerum. Propria autem personarum sunt relationes quibus personae, non ad creaturas, sed ad invicem referuntur» (11). Ahora bien; las misiones invisibles de las divinas personas se verifican solamente por el don de la gracia santificante, que es efecto de la esencia divina «non habens respectum ad distinctionem personarum» (12). Las perfecciones dimanantes de la gracia nos asemejan a las divinas personas, semejanza que es consecuencia de los mismos actos y hábitos de la gracia (13). Esta semejanza se verifica solamente por apropiación y no «secundum propria»; aún más, las mismas procesiones eternas no son la razón de la producción de las criaturas, incluso la misma gracia, «secundum propria», sino solamente «secundum appropriata», en cuanto incluyen los atributos esenciales de entendimiento y voluntad (14).

De estos principios se sigue claramente que ningún efecto de Dios «ad extra» puede darnos una semejanza personal y específica a una divina persona sin las otras «secundum propria». Esto lo afirma Santo Tomás al hablar de la misma gracia de adopción: «...tamen, facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati propter unitatem naturae; quia ubi est una natura oportet quod sit una virtus et una operatio... et ideo adoptare homines in filios Dei convenit toti Trinitati» (15). En la respuesta a la segunda dificultad resuelve la cuestión de nuestra filiación al Padre Eterno en estas palabras: «Nos per adoptionem efficimur fratres Christi, quasi eundem patrem habentes cum ipso; qui tamen alio modo est pater Christi et pater noster... est enim pater Christi generando, quod est pro-

(11) *Cont. Gent.* cap. 21.

(12) 3 *Sent. d. 4. q. 1. a. 2. sol. 1.*

(13) 1 *Sent. d. 15. q. 4. a. 1. ad. 3. um.*

(14) 1. *P. q. 45. a. 6. et a. 7.*

(15) 3 *P. q. 23. a. 2. c.*

prium sibi; est autem pater noster voluntarie aliquid faciendo, quod est commune sibi, et Filio et Spiritui Sancto; et ideo Christus non est Filius totius Trinitatis, sicut et nos» (16).

A nuestro juicio parece evidente que estos principios tan claros excluyen toda relación personal y específica con el Padre Eterno en nuestra adopción por Dios, sea por la línea de la esencia, sea por la de la existencia.

En fin, es una lástima que el autor de este artículo haya gastado tanta tinta en proponer una opinión tan peligrosa—porque lo es en realidad—y tan ajena a la mente de Santo Tomás. Además, es inútil, porque en la misma gracia santificante como participación física y formal, pero analógica, de la naturaleza divina como es en sí misma, y en la habitación real y sustancial de las Divinas Personas en el alma «secundum propria» y no «secundum appropriata» tenemos todo lo que se podía desear en el orden sobrenatural. Esto lo veía tan claro Santo Tomás, que decía: «Regula humanae vitae... est ipsa Divinitas, ab homine participata suo modo, ut iam non humanitus, sed quasi Deus factus participative, operetur» (17).

DAVID L. GREENSTOCK, T. O. P.

(16) Ibid. ad 2^{um}.

(17) 3 Sent. d. 34. q. 1. a. 3. c.

BIBLIOGRAFIA ⁽¹⁾

S. THOMAE AQUINATIS: *Summa Theologica*, cura fratrum eiusdem Ordinis. Tomo I, *Prima Pars*, XXIII-860 págs. Tomo II, *Prima Secundae*, XX-848 pág. Tomo III, *Secunda Secundae*, XXVIII-1230 págs.—Biblioteca de Autores Cristianos, Vols. 77, 80 y 81. Distribuidora LIFESA, Valenzuela, 6, Madrid. Los dos primeros volúmenes, en tela, 70 ptas.; el tercero, 90. En piel, 120 y 130 ptas.

Pocas veces habrá aparecido una obra con tanta oportunidad como la presente edición de la Suma del Doctor Angélico.

El intenso movimiento de retorno a las fuentes más genuinas de la Teología; las insistentes recomendaciones de los Sumos Pontífices, señalando a Santo Tomás como el gran Maestro de las escuelas; la convicción cada vez más arraigada del valor excepcional de su obra cumbre, que no ha sido superada desde hace siete siglos; todo esto hace sentir vivamente la necesidad de acudir a la Suma Teológica por todos cuantos aspiran a una sólida formación en esta ciencia suprema.

Pocos son ya, por fortuna, los Centros de estudios eclesiásticos que se contentan con seguir manuales que, por buenos que sean, no pueden compararse al que escribió Santo Tomás «ad eruditionem incipientium». El brillo o la decadencia de los estudios teológicos en los siglos siguientes a su muerte han sido vinculados siempre al estudio o al abandono de su Suma.

Pero en estos últimos años se tropezaba en España con la dificultad de poder adquirirla. Las ediciones extranjeras eran cada vez más caras y más difíciles de conseguir.

A satisfacer esta necesidad ha venido la Biblioteca de Autores Cristianos, preocupada de poner al alcance de los católicos las obras maestras de la cultura religiosa. Sin abandonar la gran empresa de su edición bilingüe de la Suma, presenta ahora el texto latino, en una edición tan primorosamente realizada que en nada desmerece de las mejores del extran-

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la Sección de *libros recibidos*.

jero. Por su tamaño manual, por su nítida tipografía, por su texto, reproducido de la edición leonina, es digna de los mayores elogios. Se ha suprimido toda clase de notas marginales, dejando solamente las referencias exactas de los textos patrísticos conforme a las Patrologías de Migne, y las de Aristóteles según las ediciones de Didot y de Bekker.

Los restantes volúmenes, hasta cinco, aparecerán en los próximos meses.

FR. G. F.

DR. SANTOS BEGUIRISTAIN : *Por esos pueblos de Dios*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 19 por 12, 293 págs.

Es un libro optimista, ofrendado a los Curas que, llenos de juventud, ilusiones y bellas perspectivas, pasan del Seminario a la seca realidad de las parroquias rurales. Finge el autor, con muy ameno y correcto estilo, una historia de párroco en aldea, que al llegar al pueblo de su primer destino no encuentra lo que él, en los años de formación y de ansiosa espera, había soñado; sino todo lo contrario. Pero ese párroco acaba triunfando de su propia depresión de ánimo, de la apatía de sus feligreses, de las ruinas en que halló la vida espiritual de la parroquia y hasta de la obstinación y persecución de los situados en un ideario opuesto. Y triunfó a base de santidad personal y celo apostólico, sostenido sobre ruedas de prudencia y perseverancia. Los seminaristas devorarán con avidez sus páginas, y en ellas encontrarán muchos Curas jóvenes sabias orientaciones psicológicas y espirituales, propias de un experto director. Pero el libro—repetimos—es excesivamente optimista. El escenario que presenta el autor es claramente imaginario; por lo menos, no valdría para que en él se intentase reflejar la vida y las posibilidades naturales de un número muy crecido de sacerdotes rurales. Hay aldeas mucho más pequeñas, mucho más empobrecidas, mucho más negadas a lo espiritual, donde faltarán al párroco que quiere trabajar, todos los elementos humanos y ayudas que en esa parroquia fingida van surgiendo prodigiosamente. Aldeas donde no hay Colegio ni Hospital de monjas; ni muchachos cultos que dan la tónica, ni salones donde hacer fiestas, ni dineros para comprar aparatos de radio y máquinas de cine, ni mujer rica que lega su fortuna a la iglesia parroquial. Para los Curas de estos pueblos, que son muchos, el libro de D. Santos no vale.

FR. JOSE MANUEL MACIAS, O. P.

A. WALZ, O. P. : *Andreas Kardinal Fruehwirth (1845-1933). Ein Zeit-und Lebensbild*. Págs. XVI-620, Wien, Herder.

El P. Walz ha acreditado en obras precedentes, sobre todo en su *San Tommaso d'Aquino*, su calidad de excelente historiador. La nueva obra que nos ofrece es realmente digna del gran Cardenal dominico, hombre

de apacible y bondadosa condición, que consagró toda su vida al servicio de Dios, a la defensa de la Iglesia, al fomento de la vida religiosa y de la ciencia; tal es el retrato espiritual que de su biografiado hace el P. Walz. En la vida de Fruehwirth hay dos empresas capitales que descuellan sobre las demás: sus trabajos diplomáticos como Nuncio en Muenchen, durante los años 1907-1915, y la incansable actividad que desarrolló para lograr la canonización de San Alberto Magno; gracias a él podemos venerar hoy al Maestro de Santo Tomás como Santo y como Doctor de la Iglesia.

El P. Walz, además, ha tenido el gran acierto de no ceñirse exclusivamente a la narración de la vida de Fruehwirth. A través de esta obra puede seguirse perfectamente la historia de la Iglesia durante más de cuarenta años. Todos cuantos se interesen por la vida religiosa, científica, política, de la Iglesia católica encontrarán en este libro preciosos materiales para sus estudios y todos podrán leerlo con verdadero provecho.

B. G.

JOS. SANTELER, S. I.: *Vom Nichts zum Sein*, 116 pp. (Feldkirch, Verlag der Quelle, 1949).

En esta obra el P. Santeler considera solamente el aspecto filosófico de la creación. Tampoco es un estudio filosófico destinado precisamente a especialistas de la filosofía, sino más bien de vulgarización y con fines apologéticos. Aunque sin proponérselo directamente, el autor se hace cargo de las densas tinieblas arrojadas por la moderna filosofía sobre el origen del hombre, y quiere comenzar la rehabilitación de las inteligencias por este punto fundamental. Esta finalidad apologética se pone bien de manifiesto en el capítulo VI, sobre la «Fruchtbarkeit der Schoepfungswarheit». Con razón ciertamente considera el P. Santeler el conocimiento de la doctrina creacionista como un primer paso para llegar a la verdadera fe. Con gran satisfacción podemos decir que la obra llena perfectamente su cometido. La exposición es clara y la argumentación sólida; cualquier inteligencia medianamente cultivada puede seguir sin trabajo el raciocinio. Sin embargo, no queremos dejar de hacer constar que, cuando se trata incidentalmente alguna cuestión de escuela, el autor toma posición contra Santo Tomás; así, por ejemplo, al decirnos que el imperio divino, por el cual el mundo brota de la nada, es un acto de la voluntad (p. 20).

FR. A. BANDERA, O. P.

FRANCESCO OLGIAI: *Il Concetto di Giuridicità nella Scienza moderna del Diritto*.—Milano, 1950, «Vita e Pensiero», Via L. Necchi, 2. págs. 513, pr. liras 2000.

Aunque nominalmente se presente en su segunda edición, esta amplia obra del profesor milanés es en realidad y para el público la primera. Pu-

blicada en 1943, apenas pudo difundirse, pues los bombardeos destruyeron la obra editada a las pocas semanas de su aparición. El autor puede presentarla esta segunda vez considerablemente aumentada y puesta al día.

De aquella primera edición hicimos ya breve mención en nuestra Revista. Se trata de una concienzuda investigación de todas las teorías sobre el Derecho a partir del Código de Napoleón, pasando por la inmensa floración de Escuelas jurídicas del siglo pasado, hasta nuestros días. En todas esas corrientes jurídicas y autores de algún relieve, el autor investiga el tema central de la concepción general sobre la esencia del Derecho. La época de la Codificación napoleónica, el Derecho anglosajón, las grandes escuelas germánicas de Savigny y Puchta, de Ihering, Gierke, el formalismo de Kelsen y neokantianos, las teorías de la *estatalidad* del Derecho peculiares del fascismo, nazismo y comunismo; las escuelas francesas del realismo jurídico y sociologismo, las teorías de la Institución, el renacimiento del Derecho natural desde Hauriou, Geny, Le Fur y demás juristas franceses, hasta los autores italianos o españoles, y decenas de otras escuelas y autores, son extensamente expuestos en todo el amplio bagaje de sus doctrinas y con profusa y fundamental documentación.

Tan vasta síntesis histórica de las ideas jurídicas modernas tiene la ventaja de hallarse redactada por un escritor católico, de orientación escolástica y tomista como Mons. Olgiati. El orden y claridad de exposición la hace además muy accesible a los no especializados. Saludamos, pues, tan valiosa síntesis de las ideas jurídicas modernas y no dudamos de que habrá de prestar gran servicio a los estudiosos como obra documental de sólida información histórica sobre la Filosofía jurídica.

S. P.

MONS. FRANCESCO OLGIATI: *I Fondamenti della Filosofia Classica*. - Milano, «Vita e Pensiero», 1950. Pág. 310, precio, liras 1000.

Como última obra de su fecunda actividad, el sabio y fecundo escritor italiano publica este extenso trabajo filosófico.

Se trata de una exposición de las grandes cuestiones de la Filosofía clásica, de las que dice el autor que afectan a «su estructura íntima» y nos dan una visión amplia y de conjunto de su edificio metafísico: El concepto de filosofía y metafísica, la gnoseología, la ontología del ser, los principios metafísicos, el problema del conocimiento, de la libertad, de la espiritualidad e inmortalidad del alma, de Dios.

La obra tiene el carácter de una exposición seria y profunda, si bien bastante difusa al estilo italiano, de esos grandes temas, en constante contraposición y crítica discusión con las doctrinas paralelas de la filosofía moderna y con marcada tendencia a aclarar y resolver, mediante el realismo clásico, todo el problema crítico eternamente planteado por los sistemas adversos a la clásica filosofía.

Ni que decir tiene que con el nombre de «Filosofía clásica» se debe entender siempre y designar con predilección—dice Mons. Olgiati—la filosofía aristotélico-tomista genuinamente sentida e interpretada por el ilustre escritor.

S. P.

TIRSO DE MOLINA, por la Revista Estudios. Enero-Diciembre, núms. 13-15. 1949. Duque de Sexto, 32, Madrid. 930 págs. Precio de este número 98 pesetas.

Con motivo del tricentenario de Fr. Gabriel Téllez, universalmente conocido por Tirso de Molina, los Padres Mercedarios le han dedicado este número extraordinario de su Revista Estudios.

Cuatro grandes apartados se reparten los trabajos de este considerable volumen:

- A) Estudios biográficos (págs. 1-221).
- B) Estudios sobre la dramática (págs. 223-697).
- C) Estudios documentales (págs. 699-779).
- D) Estudios bibliográficos (págs. 781-899).

En los estudios biográficos, documentadísimos, con manuscritos, fotografías, grabados e itinerarios geográficos, se dan los últimos hallazgos. Podría pensarse que, después de las intensas investigaciones de Doña Blanca de los Ríos, nada nuevo habría que decir. Sin embargo, aún se añade o precisa algo sobre lo dicho por la insigne tirsófila. Naturalmente los PP. Mercedarios—aquí el P. Penedo Rey—, como más interiorizados en las cosas de la Orden, pueden seguir e interpretar mejor los pasos y la vida un tanto enigmática del incomparable dramaturgo de la vida y de la lección.

A pesar de dedicar tantas páginas a la biografía, se echa de menos el retrato psicológico o estudio de la personalidad de Tirso, insistiéndose tal vez demasiado en el marco histórico-geográfico.

En el segundo apartado—estudio sobre la dramática—resaltan dos trabajos importantes: «La prudencia en la mujer» y el ambiente que la produjo, de la Dra. Srta. Ruth Lee Kennedy, y «El honor y la mujer en Tirso», por la Srta. Esmeralda Gijón, trabajo, este último, desproporcionadamente largo.

La tercera parte nos ofrece los documentos fundamentales para la biografía de Tirso de Molina, y un interesante retrato del mismo que acaba de aparecer en Ciudad Trujillo (Rep. Dominicana).

Los estudios bibliográficos son un catálogo de las obras sobre Tirso de Molina, desde 1648 hasta 1948, por Everett W. Hesse, cuyo prefacio, de dos páginas, comienza así: «La presente bibliografía se propone reunir materia ya extensivamente esparcida a fin de proveer una guía manual de los estudios que se han hecho de la vida y obra de Tirso y la influencia de su comedia *El burlador de Sevilla* y la del tema de Don Juan en la literatura y la música».

Termina este número extraordinario de la Revista Estudios con una crónica de España, y algo de Chile y Estados Unidos, sobre el movimiento literario-cultural con motivo del tercer centenario de Tirso de Molina, el fraile-poeta que sentó cátedra de Teología en el tablado escénico.

FR. E. SALAZAR, O. P.

CARLO GIACON: *Motivi Plotiniani*.—Padova, 1950.

El conocido profesor de Historia de la Filosofía Antigua de la Universidad de Padua, Carlo Giacon, enriquece el ya crecido número de sus publicaciones con la obra que reseñamos: *Motivi Plotiniani*. Corresponde este estudio a las lecciones del curso de 1949-50. El autor presenta este trabajo con el ánimo de hacer conocer cada vez más este grande y extraño personaje de la historia de la filosofía antigua, una de las más relevantes figuras de aquella época después de Platón y Aristóteles. El conocimiento del pensamiento de Plotino y sus discípulos resulta del todo necesario para poder comprender en su justa medida hombres y filosofías posteriores como Pseudo-Dionisio Areopagita, Escoto Eriugena, los representantes de la Escuela de Chartres, Witelo, Teodorico de Vreiberg, etc. y libros como la *Theologia Aristotelis* y el *Liber de Causis*.

Como fuentes para su exposición usa el autor particularmente la *Vida de Plotino*, por Porfirio, y las *Enneadas*. El plan de la obra es lógico y comprende como de más interés las nociones de materia, alma, «Nous», El Uno, la catarsis y el éxtasis. Hubiera sido de desear que cada uno de los capítulos tuviera algunos apartados, pues por falta de ello resulta a veces difícil concretar las ideas, que se suceden en una prolongada lectura sin destacar unas de otras a las veces.

A. C.

P. DR. CAMILLUS DE CARLO, M. I.: *Ius Religiosorum*, Desclée et Socii, Parisiis-Tornaci-Romae, 1950; XXVI-622 págs. en 8.º

Habida cuenta de lo que se puede exigir, dado el reducido espacio en que se contiene y los muchos cánones a que se extiende, resulta un tratado bastante completo éste que tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores.

En todo él resplandecen el buen orden y la claridad, auténtico exponente de lo bien que su autor domina la materia.

Comenta los cánones con sobriedad, pero lo suficiente para que puedan los lectores formarse una idea exacta del contenido de los mismos. En muchos casos limitase a dar un extracto de lo que enseñan los autores que han publicado obras más extensas.

En las cuestiones debatidas indica las diversas opiniones, inclinándose ordinariamente por la que a su juicio merece preferencia; si bien a veces contentase con exponerlas, dejando al lector en libertad para seguir la que más le plazca.

Hemos visto con agrado que, al hablar de los confesores religiosos de religión clerical exenta, niega que los designados para oír las confesiones de la comunidad reciban *a iure* la facultad de absolver los casos reservados en la religión (n.º 161).

Plácenos también que no admita como suficiente el permiso de sólo el Superior religioso para que pueda un Obispo extradiocesano ejercer funciones pontificales en la iglesia de los exentos (n.º 501).

En cambio, no estamos conformes con algunas opiniones defendidas por nuestro autor, v. gr., que la cláusula «Religiosi omnes» del can. 596 comprenda también de suyo a los novicios (n.º 350); que lo del can. 617 § 1 se refiera sólo a las *casas formadas* (n.º 392); que aún continúe en vigor el antiguo axioma «ubi tumulus, ibi funus» (n.º 457); que el plazo de vacaciones concedido a los párrocos por el can. 465 § 2 se compute *de die ad diem* (n.º 539), y algunas otras cositas por el estilo.

Mas todas ellas bien pueden ser calificadas de *peccata minuta*, que muy poco rebajan el mérito de esta obra, cuya lectura recomendamos.

FR. S. ALONSO, O. P.

L'Exemption des Séminaires de la Juridiction Paroissiale, par PIERRE MENARD, D. D. C. Les éditions de l'Université d'Ottawa, Canadá, 1951; X-187 págs. en 4.º. Pr. 3 dól.

Ocupa este volumen el número XXXVII en la serie de publicaciones de la mencionada Universidad, y contiene la disertación presentada por el autor para obtener el doctorado en Derecho canónico.

Como se acostumbra en semejantes trabajos, pone primero un resumen histórico acerca del origen y evolución de los Seminarios, y estudia después la cuestión doctrinal respecto de su independencia en orden a los párrocos, fijándose, por último, en la potestad que a los Rectores de aquéllos compete.

Por lo que a la mencionada independencia concierne, manifiesta cómo se fué introduciendo paulatinamente, unas veces por indulto pontificio, otras por costumbre, y otras por concesión de los Obispos, no obstante la resistencia de algunos párrocos; habiéndose multiplicado de tal forma las exenciones que, a principios de este siglo, prácticamente a casi todos los Seminarios se extendía, de suerte que el can. 1368 del *Codex* no hizo sino confirmar mediante la ley una situación que de hecho ya existía.

La segunda parte, más amplia y de mayor importancia que la primera, contiene un comentario jurídico al tema de la disertación, donde el autor expone la naturaleza, el sujeto y el objeto de la exención, a cuyo efecto estudia ésta en general y, seguidamente, la jurisdicción, primero en sí, fijándose después particularmente en la jurisdicción parroquial y, por último, en la exención de la misma que a los Seminarios compete. Esto, a su vez, pide que se examine la naturaleza y las propiedades de la potestad a los rectores de Seminario concerniente, amén de sus ventajas y las correspondientes limitaciones; de todo lo cual se ocupa el autor oportunamente.

Al tratar del *sujeto* expone cuál sea la naturaleza de los Seminarios, su división en mayores y menores, etc., con el fin de indicar a qué personas se extiende la potestad del rector y las materias sobre que versa, refiriéndose estas últimas principalmente a la administración de la eucaristía, penitencia, viático y extremaunción, a la celebración de los funerales, a las dispensas relativas al ayuno y abstinencia y a la guarda de los días festivos. Todos estos puntos forman el contenido del último capítulo, que versa sobre el objeto de la exención de los Seminarios.

Tal es, en líneas generales, el contenido de esta obra.

Descendiendo más en particular, tres cosas nos parecen dignas de especial mención: a) Lo que dice sobre la jurisdicción de los párrocos y rectores de Seminarios en el fuero externo; b) su opinión respecto de la potestad de estos últimos para oír las confesiones; c) lo relativo a los funerales.

Tocante a la primera, califica de inconsecuencia el no reconocer como verdadera jurisdicción la potestad que se ejerce con vistas al bien común, por el mero hecho de que su actividad no abarque todos los medios a que de suyo pudiera extenderse, cual sucede con la potestad de los párrocos en el fuero externo, que, por no entrar dentro de sus atribuciones el dar leyes e imponer censuras, algunos autores se resisten a llamarla jurisdicción, y la denominan potestad administrativa, económica, paterna o doméstica.

Aduce luego varias razones para probar que los párrocos tienen verdadera jurisdicción en el fuero externo, aun cuando sea imperfecta o incompleta.

Estamos completamente de acuerdo con él en este punto, y así mismo nos adherimos a su opinión de que al rector del Seminario le compete jurisdicción ordinaria para oír las confesiones de cuantos residen en el Seminario.

Lamentamos no poder afirmar otro tanto en lo que defiende tocante a la elegibilidad del oratorio del Seminario para los funerales, a la porción parroquial y, finalmente, a los funerales de quienes fallecieron en el Seminario encontrándose allí de paso.

Mirada en su conjunto juzgamos esta obra digna de encomio, y de verdadera utilidad no sólo para los rectores de Seminarios, sino también para los cultivadores del derecho.

Entre otros méritos, de claridad y buen orden, etc., tiene el de ser la primera monografía que sobre dicho tema se ha publicado.

FR. S. ALONSO, O. P.

Acta Pontificiae Academiae S. Thomae Aquinatis. Vol. XII. Págs. 179. Taurini-Romae, Marietti.

En este volumen se publican colaboraciones de Maritain, Carnelutti, Romano, Cappello, Garrigou-Lagrange, Roschini, Fabro y Cordovani.

El P. Garrigou desarrolla el tema de la *Concordia liberae obedientiae Christi cum eius impeccabilitate* (pp. 86-105). El tema es ciertamente muy antiguo; la exposición que hace el P. Garrigou, aunque se mueve estricta-

mente dentro del campo tomista, no da la más clara solución del problema; está muy bien todo lo que dice, pero debía añadir que se trata en realidad de un pseudo-problema, originado por una falsa concepción de la libertad. Ya Santo Tomás, mucho antes que los teólogos del siglo XVI suscitasen la controversia, había enseñado que ni el acto de pecar ni la posibilidad de pecar pertenecen a la perfección de la libertad. Aplicando esta doctrina al caso presente, tenemos que la posibilidad de desobedecer el precepto del Padre pecando no pertenece a la libertad de Jesucristo; y por tanto su muerte fué perfectamente libre, aunque no pudiese desobedecer. Ya los primeros tomistas que se ocuparon de la controversia, y concretamente Báñez, vieron esta solución, que por lo demás se encuentra manifiestamente en Santo Tomás. Es éste uno de tantos pseudo-problemas con que más de una vez nos encontramos.

Roschini expone *Il pensiero di San Tommaso sull'Assunzione corporea di Maria* (pp. 106-128). Tiene el interés de recoger los textos dispersos del Angélico y llamar la atención sobre el gran valor de su testimonio.

Fabro desarrolla el tema *Logica e Metafisica* (pp. 129-156). Se ocupa de las recientes acusaciones de realismo exagerado lanzadas contra Aristóteles, Santo Tomás y los tomistas. No estudia el problema en toda la amplitud, cosa además imposible en un simple artículo. Toma en consideración casi exclusivamente los ataques de Hessen, Baumecker y Meyer, aunque también aparece citado el nombre de Fuetscher. Para refutar la acusación se sirve de dos argumentos: Aristóteles y Santo Tomás rechazaron expresamente el realismo platónico, y por lo mismo resulta pueril decir que ellos son platónicos. Además, con testimonios explícitos se hace ver en qué consiste el paralelismo entre el conocimiento y la realidad, de que nos habla Santo Tomás, y que ha dado pie a estas acusaciones; nunca Santo Tomás entendió tal paralelismo en un sentido spinoziano. Es curioso notar, aunque de ello no habla Fabro, que al lado de estas acusaciones encontramos otras diametralmente opuestas, que quieren convertir el sistema de Santo Tomás en un sistema idealista.

FR. A. BANDERA, O. P.

The Role of the «Sensus Communis» in the Psychology of St. Thomas Aquinas, by Edmund Joseph Ryan, C. PP. S., M. A., Ph. D. The Messenger Press, Cartageña, Ohio. Pages X-198.

Como se ha dicho que «nada hay menos común que el sentido común», así pudiera también decirse que pocos conceptos serán tan poco comunes como el concepto preciso del «sensus communis» de los Escolásticos. El autor de esta Tesis doctoral, presentada a la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Luis (EE. UU.), pretende en ella fijar el objeto propio que Santo Tomás atribuye a esta facultad sensible, intentando hermanar los textos aparentemente contradictorios en los cuales unas veces el Santo parece decir que tal objeto son los actos de los sentidos exteriores, y otras que lo es el contenido de los mismos. Para ello recorre el autor en cuatro

previos capítulos las fuentes principales en que el Santo pudo inspirarse para formular su opinión propia, que son Aristóteles, Avicenna, Averröes y San Alberto Magno. En la segunda parte examina las obras del Santo, para venir a concluir que el objeto propio del «sensus communis», según Santo Tomás, son «a la vez los actos de los sentidos exteriores y los actos de los sensibles externos, que son una misma cosa, distinta únicamente con distinción de razón» (p. 139). Así, dice el autor, puede Santo Tomás referirse a unos o a otros en distintos lugares de sus obras en perfecto acuerdo consigo mismo. El sentido común recibe este nombre, «no porque tenga un objeto común, sino porque es como la común raíz y principio de los sentidos externos» (p. 132). Dedicó el autor un último capítulo, interesante, a recoger los resultados que la Patología y Psicología modernas han obtenido respecto al tema de su tesis. La bibliografía es escogida y abundante, si bien no se encuentra en ella un solo autor español ni en español, ni siquiera los luminosos trabajos del P. M. Barbado, que tan ventajosamente pudiera el autor de la tesis haber explotado.

J. VALBUENA, O. P.

F. SPEDALIERI, S. I.: *Selectae et breviores philosophiae ac theologiae controversiae*. Pgs. 122. Romae, Officium Libri Catholici.

Tres puntos o controversias se estudian en este opúsculo. La primera trata de la interpretación del argumento anselmiano para probar la existencia de Dios. Según el P. Spedalieri, San Anselmo no defiende ni una intuición inmediata de la existencia de Dios, ni da un paso ilógico de lo ideal a lo real, sino que propone un raciocinio verdaderamente probativo, equivalente en sustancia a la cuarta vía de Santo Tomás. No sabemos si los especialistas en doctrina anselmiana estarán conformes con estas ideas, pero no cabe duda que los argumentos alegados merecen consideración.

La segunda controversia estudia el pensamiento de San Anselmo sobre la concepción inmaculada de la Santísima Virgen. Su conclusión es que el Santo no negó el privilegio mariano; se funda, en gran parte, en ciertos paralelismos con Eadmero.

La última controversia es una impugnación, punto por punto, de la doctrina del P. de Lubac sobre el progreso de los dogmas; una primera parte expone brevemente la noción de apostolicidad de la fe, que sirve de fundamento para la impugnación.

FR. A. BANDERA, O. P.

TONQUÉDEC, JOSEPH DE: *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et Saint Thomas*. París, Vrin, 1950. Un volumen de 127 págs.

Una vez más la sabia pluma del P. Tonquédec S. J., plantea y presenta al mundo moderno la investigación problemática de la cosmología aristotélico-tomista.

No se puede negar la insuficiencia instrumental, y a su vez causal, de los elementos primarios en la constitución del cosmos y en sus movimientos, tal como los concibieron los padres de la Escolástica primitiva.

El autor estudia paralelamente la concepción del primer motor inmóvil, centro de asimilación de las diversas esferas celestes, con las consabidas aporías de Aristóteles y la concepción grandiosa e incomparable del genio de Tomás de Aquino, de Dios, como primera causa eficiente y final, foco inagotable de parecido y realidad de los demás seres terrestres animados e inanimados.

En otros dos apartados del presente libro estudia el P. Tonquédec las teorías de Aristóteles y Santo Tomás sobre la luz, el color y la medida, conceptos no muy claros en la filosofía moderna y que se plantean aquí no como residuos de un viejo filosofar, sino con la suficiencia de la verdad, al alcance de la mentalidad filosófica de nuestros días.

A. C.

P. SIWEK, S. J.: *Spinoza et le panthéisme religieux*. XXXIV-308 páginas. Desclée De Brouwer, París, 1950.

Una nueva edición de la excelente obra del P. Siwek. No es necesario repetir los elogios, bien merecidos, que la crítica le dedicó al aparecer hace más de diez años. Todos cuantos se interesan por estos estudios conocen su penetración; la finura del análisis con que va desentrañando los elementos más complicados del difícil sistema spinoziano; la sagacidad psicológica con que utiliza cuantos datos pueden aportar alguna luz para esclarecer puntos oscuros de la personalidad del filósofo de Amsterdam; su crítica, muchas veces sutil, pero siempre certera, que pone de manifiesto lagunas y contradicciones en lo que muchos han considerado como una construcción granítica e inexpugnable. Al mismo tiempo, el autor, con pleno dominio de su materia, ha sabido darle una exposición clara y agradable, apta para llegar a sectores más amplios que la monumental obra del P. Dunin-Borkowski.

En la presente edición se ha completado la Bibliografía y se han retocado algunos puntos. Aunque el autor, para no recargarla demasiado, ha preferido remitir al lector a los artículos y estudios en que ha desarrollado esos mismos temas después de la primera edición.

G. F.

R. A. GAUTHIER, O. P.: *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*. 8.º, VI-522 pp. Bibliothèque Thomiste, XXVIII. París, J. Vrin, 1951.

Hace unos años, al ver anunciado en el Programa de cierta Universidad un cursillo de veinte lecciones sobre la virtud de la magnanimidad, un personaje de tomo y lomo hizo este comentario: ¿Pero es posible hablar veinte horas sobre la magnanimidad? Eso mismo, poco más o menos, pensaban

los oyentes antes de comenzar el cursillo. Pero al terminar la vigésima lección había cambiado radicalmente su juicio. No ya veinte, sino cuarenta lecciones merece esa virtud, desgraciadamente tan preterida y olvidada en la enseñanza y en la práctica de la vida.

La magnífica obra del P. Gauthier viene a llenar ese vacío. Con una documentación abundantísima y de primera mano y un sentido histórico admirable, va siguiendo las etapas de la magnanimidad de los políticos y de los filósofos a través de los escritores, particularmente filósofos, griegos y latinos, su introducción y trasposición en el cristianismo a través de los Padres y de los teólogos, especialmente de Abelardo, de San Alberto Magno y de Santo Tomás, y la solución de la antinomia, magnanimidad-humildad, gracias al humanismo cristiano del Doctor Angélico, que las hace perfectamente conciliables y mutuamente complementarias.

Es sumamente interesante seguir al autor en la historia literaria y doctrinal de todos estos momentos y peripecias por que atravesó la formación y la idea de esta gran virtud hasta su cristalización definitiva. Su fino sentido crítico le ha hecho seguir estas fases, tan complejas y delicadas en ciertos momentos, con una seguridad y una agilidad maravillosa.

Podrá disentirse del autor y completarse su trabajo en pequeños detalles, pero el conjunto de la obra nos parece una adquisición definitiva.

Su lectura nos revela toda la importancia de esta gran virtud para todos los tiempos, y muy particularmente para el nuestro. El autor se hace acreedor a todo nuestro agradecimiento, por haber escrito una monografía modelo en su género y en un todo digna de tan excelsa virtud. Un índice de términos hebreos, griegos y latinos la hacen un instrumento de trabajo de primera calidad.

FR. S. RAMIREZ, O. P.

R. ARES, S. I: *L'Eglise catholique et l'organisation de la société internationale contemporaine* (1939-1949). Montreal (Canadá, Studia Collegii Maximi Immaculae Conceptionis, fasc. VII.

El P. Arés ha prestado un gran servicio a los católicos con esta obra. Es una documentada respuesta a la calumnia extendida por muchos países de que la Iglesia y el Papa buscan de una manera sorda la guerra y no la paz. Tan extendida, que los círculos oficiales del Vaticano y el mismo Papa Pío XII se han visto obligados a prestarle atención para refutarla. Primeramente estudia el autor, en un capítulo que titula *hechos*, los esfuerzos de los Papas León XIII, Benedicto XV, Pío XI y Pío XII en favor de la paz, en sus relaciones con la primera Conferencia de La Haya, Sociedad de Naciones y Dumbarton Oaks. En capítulo segundo se estudian y legitiman con motivos teológicos y filosófico-jurídicos estas intervenciones de la Iglesia y el verdadero alcance de las mismas. Finalmente el capítulo tercero expone el programa completo y constructivo, que la Iglesia ha propuesto en repetidas ocasiones a los políticos y jefes de Estado para que la paz sea justa y, por tanto, estable.

A. T.

CAGIGAS, I. DE: *Los mozárabes*. Dos tomos publicados por el C. S. I. C., en 1947 y 1948, respectivamente.

Parte el autor de que la historia medieval hispana no es suficientemente conocida, y, dada su importancia y extensión, siempre es capaz de nuevos puntos de vista que ayuden a comprender mejor esta época en que se forjó en gran parte la unidad geográfica y la idiosincrasia española.

De todos los contactos que la España medieval tuvo con el extranjero, quizá el más importante, por sus influencias y por su duración, haya sido la convivencia bélica con los musulmanes. De ahí el interés de estudiar esta época para conocer las aportaciones de los árabes a nuestra cultura y para reconocer la influencia psicológica que dejaron en nuestro suelo.

No obstante, el Sr. Cagigas no se propone estudiar todo el problema árabe. Se concreta al tema de los mozárabes. El autor pone muy de relieve los caracteres en ciertos aspectos opuestos de los ibero-romanos y de los diversos pueblos islámicos que invadieron la península. Relata detenidamente todos los cambios de política, los sucesivos avances de los conquistadores, etc., porque de la situación política, en gran parte, dependían todas las demás organizaciones estatales, económicas, sociales, la misma tolerancia religiosa, etc., etc.

El Sr. Cagigas detalla numerosos usos y caracteres de los mozárabes que ayudan no poco a comprender la época en que vivieron. Igualmente se pone de relieve multitud de observaciones interesantes desde el punto de vista religioso, social, agrario, etc., abriendo brecha para nuevas investigaciones muy interesantes sobre la literatura, liturgia, arte..., de esta época de la España medieval.

Son también de alabar los tres índices generales: onomástico, toponimias y locuciones y voces árabes, así como una abundantísima bibliografía y una lista cronológica de los califas y mandos más destacados de los árabes, lo cual contribuye a encuadrar más perfectamente los personajes que actúan en la dominación árabe en España. El estilo es muy cuidado, y logra perfectamente lo que se propuso: no hacer una relación muerta de hechos como quien desentierra de un archivo antiguos valores. Ha sabido dar esa vivacidad un tanto legendaria, pero muy realista y documentada a este estudio de los mozárabes que constituye una benemérita aportación al conocimiento de estas minorías étnico-religiosas de la edad media española.

A. C.

La Teología Ascética de Bahaya Ibn Paquda, por GEORGES VAJDA. Traducción española, con adiciones del autor, por José M.^a Sola Solé. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Arias Montano, Madrid-Barcelona, 1950 (Biblioteca Hebraicoespañola), 202 págs. en octavo.

El Instituto Arias Montano, del C. S. I. C., nos brinda con la traducción del libro del conocido especialista en problemas de teología y filosofía,

de teología hebrea y árabe medievales sobre uno de los mejores representantes de la teología ascética judía medieval. En concreto, su investigación en esta obra se centra alrededor del libro «Kitab al-hidaya ilafara' id al-qulub» («Introducción a los deberes de los corazones») que ha gozado de gran difusión en los medios piadosos populares judíos durante toda la Edad Media, y que ha sido traducido a varias lenguas. En realidad, el autor de este libro es el primer tratadista ascético judío medieval que escribió su obra antes de la difusión de los escritos de Algazel. Sus ideas no tienen precisamente grandes concomitancias con el intelectualismo de Ibn Gabirol. Por eso su inspiración habrá que buscarla más bien en las obras de «Zuhd» de la teología musulmana oriental, sobre todo en el «Qut al-qulub» de Abu Talib al-«Makki», según la apreciación del Dr. Vajda, quien en la exposición de la doctrina ascética del maestro judío procura constantemente ilustrar su pensamiento con los paralelos de los tratadistas ascéticos musulmanes. Es, sin duda, el mejor método para calibrar debidamente la originalidad y aportación de Bahya ibn Paquda. La exposición es sencilla y clara, de modo que se puede seguir el desarrollo de las ideas sin fatiga intelectual aun por los no iniciados en la terminología de la teología judaico-árabe medieval.

FR. MAXIMILIANO GARCIA, O. P.

La Señora de Fátima, por el P. RAMON SARABIA, Redentorista, Editorial «El Perpetuo Socorro». Madrid, 1951. Precio 8 ptas.

El conocido P. Sarabia, con su estilo chispeante y ameno, ha escrito una nueva versión de los acontecimientos de Fátima que se lee con verdadero gusto y fruición. Hechos de sobra conocidos, adquieren a través de la pluma del hábil escritor nuevos matices y aspectos interesantísimos que casi le dan la sensación al lector de estar leyendo una bellísima historia enteramente nueva y desconocida. Si a esto añadimos la espléndida presentación material, a base principalmente de fotografías en technicolor de escenas de la película «La Señora de Fátima», y la baratura del precio, no es aventurado augurar al precioso folleto un éxito editorial que muy sinceramente le deseamos.

S. F. C.

La Psicología de los jóvenes, por EDWARD MONTIER; y *La Psicología de las jóvenes*, por MARIA MADELEINE DEFRANCE.—Ediciones Studium; dos tomitos de 64 págs. Madrid, 1951.

Dos estudios psicológicos que se completan mutuamente. El primero —a despecho de su título—va dirigido a «ellas» para que conozcan un poco la manera de ser de «ellos». Y el segundo exactamente al revés. Lo cual quiere decir que los dos interesan por igual a unos y a otras.

Son dos obritas que se leen con gusto y aportan datos dignos de ser tenidos en cuenta en el estudio de la psicología juvenil. El P. Montier, hombre de rica experiencia pedagógica, invita a las jóvenes a un conocimiento más a fondo del sexo fuerte del que suelen tener ordinariamente. La escritora Defrance, con delicadeza y discreción, muestra a los jóvenes algunos rasgos fundamentales de la psicología de ellas. Por eso creemos que tanto unos como otras leerán con gusto y provecho estas páginas, bellamente presentadas por Ediciones Studium.

S. F. C.

Apuntes, por EMILIO ENCISO VIANA.—Ediciones Studium, Madrid, 1951. Un tomito de 134 págs.

Se trata de una serie de guiones de Retiros para Señoras de Acción Católica que ofrece a los Sres. Consiliarios el Dr. Enciso, Consiliario Nacional. Están distribuidos para dos meditaciones y una plática en cada Retiro; y abarcan desde el mes de Octubre hasta Junio. En total 27 esquemas prácticos, jugosos, abundantes, perfectamente adaptados a la clase de público a que se destinan. Prestará buenos servicios a los Directores de Retiros, sobre todo en casos urgentes y con apremios de tiempo.

S. F. C.

La Oración de todas las Cosas, por el P. PIERRE CHARLES, S. J.—Ediciones Desclée de Brouwer. Bilbao, 1951. Un vol. de 168 págs., 20 ptas.

El celebrado autor de las preciosas meditaciones «La oración de todas las horas», comienza ahora la publicación de tres nuevas series de asuntos meditables con el título de «La oración de todas las cosas». El título indica la orientación y enfoque de estas meditaciones. El P. Charles se fija en los objetos al parecer más ajenos para llevarnos a Dios: el leño, la arena de la playa, las sandalias, la puerta, un borriquillo, etc., etc., para descubrir en ellos la huella de Dios y la manera de remontarnos a El. Es una nueva versión de la visión franciscana de la fraternidad universal, incluso con las cosas inanimadas. El prólogo del autor expresa en un breve inciso la finalidad y orientación de estas páginas: «A la buena manera cristiana, yo quisiera, Señor, pasear con Vos mi oración a través de las cosas de este mundo que es vuestro. Yo os encontraré en ellas; porque si no es demasiado difícil saber donde estáis, es imposible saber donde no estáis Vos».

El estilo bello y poético, la sensibilidad exquisita que revela el autor para captar matices delicados en el lenguaje callado de las cosas y la cuidadosa presentación material del libro, hacen su lectura agradable y provechosas sus enseñanzas.

S. F. C.

Cien Casos de Moral, por CIPRIANO MONTSERRAT, Pbro.—Colección Labaro, Editorial Lumen, Barcelona. Un tomito de 106 págs.

Como su nombre indica, se trata de una colección de cien casos de Moral, sencillos y prácticos, que no se destinan a los sacerdotes y especialistas en la materia, sino a los seglares piadosos, a los jóvenes de Acción Católica y a los muchachos que cursan los últimos años de bachillerato. Entre esta clase de público la presente obrita servirá para fijar ideas, aclarar conceptos, desvanecer dudas y formar las conciencias a base de los postulados de la razón iluminada por la fe.

S. F. C.

Santa Teresa de Avila a través de la Crítica Literaria, por el P. SABINO DE JESUS, C. D.—Gráficas Grijelmo, Bilbao, 1949. Un tomo de 412 págs.

Es tan rica y polifacética la personalidad de Santa Teresa, que ha dado origen a un sin número de monografías que se irán multiplicando todavía sin cesar. La que hoy presentamos a nuestros lectores tiene por objeto el estudio de su personalidad literaria, que la coloca—en el sentir de eminentes críticos—a la cabeza de todos los literatos españoles.

La obra se divide en dos partes. En la primera se estudia el espíritu de Santa Teresa desde el punto de vista literario. Se habla de su talento práctico, de su genio filosófico, de sus luces divinas, de su originalidad, de su estilo, de su fuerza expresiva, de su gracia exquisita, etc.; y se precisan las características fundamentales de su lenguaje: casticismo, claridad, concisión, armonía y elegancia sencilla y sin afectación. Señálanse también, con imparcialidad, los defectos de las obras teresianas.

En la segunda parte se hace un rápido recorrido a toda la producción teresiana, con el fin de ofrecer al lector las más destacadas bellezas que literariamente encierra.

El libro está escrito con entusiasmo, pero a la vez con serenidad y sin apasionamiento. Quien desee conocer este aspecto de la gran santa de Avila—Santa Teresa literata—leerá con gusto y aprovechamiento estas páginas de presentación material irreproachable.

S. F. C.

¡Quiero ver a Dios!, por el P. M. EUGENIO DEL NIÑO JESUS, C. D. Traducción del francés por el P. Bernardo María de San José.—Ediciones «El Carmen», Vitoria, 1951. Un tomo de 424 págs.

En torno a las *Moradas* teresianas y como comentario a las mismas, ha escrito el autor de estas páginas, con cariño y competencia, muy buenas cosas acerca de la vida sobrenatural.

El libro va dividido en tres partes. En la primera—Perspectivas—se habla del libro de las *Moradas*, del conocimiento de sí mismo, de la oración,

de Jesucristo, de la ascesis teresiana, del demonio, del espíritu teresiano y del crecimiento espiritual. En la segunda—Primeras etapas—empiezan a describirse las primeras moradas y se habla con acierto del punto de partida, de los primeros grados de oración, de la lectura espiritual, de las distracciones y sequedades, de las amistades espirituales, de la dirección espiritual. En la tercera—Contemplación y vida mística—se habla de los dones del Espíritu Santo, del don de sí, de la humildad, el silencio, la soledad y la contemplación, del llamamiento a la vida mística y a la contemplación, de la Teología y la contemplación sobrenatural, y de la fe y esa misma contemplación.

Es la tercera parte la que más nos ha gustado, con ser todo el libro muy sólido. En la debatida cuestión sobre el llamamiento a la vida mística y a la contemplación, el autor se pronuncia abiertamente por la universalidad de ese llamamiento. Y para probarlo expone el siguiente argumento, que a nuestro juicio no tiene vuelta de hoja: «La vida mística, en efecto, y la contemplación no exigen otras a modo de potencias que las que confiere el bautismo a todas las almas, a saber: las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Toda alma adornada de los siete dones recibidos en el bautismo puede ser movida por Dios y conducida por El a la plenitud de la vida mística, juntamente con la contemplación sobrenatural». (Pág. 366). Esa es la tesis que ha defendido siempre la escuela tomista y que creemos ser la auténtica interpretación teresiana y la única sólidamente teológica. Mucho nos complace ver a un ilustre Carmelita proclamar esta misma verdad.

El estilo claro y transparente—algo difuso a trechos—y la presentación material, excepcionalmente espléndida, contribuyen a hacer grata la lectura de este libro, que recomendamos con calor.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

Dios te Salve, María, por el P. EVARISTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN.—Editorial «El Carmen». Vitoria, 1951. Un tomito de 200 págs.

El P. Evaristo, miembro de la Sociedad Mariológica Española, nos ofrece en estas páginas un bello comentario a la salutación angélica. Inspirado en la doctrina del Doctor Angélico y en los comentarios de un buen número de Santos Padres y autores místicos, va glosando el autor, palabra por palabra, la plegaria mariana, descubriendo sus bellezas y señalando sus enseñanzas prácticas. Todo ello en un lenguaje sencillo, al alcance de todas las inteligencias. El folleto puede ser útil a la piedad privada y a los predicadores de la divina palabra.

S. F. C.

GABINO MARQUEZ, S. J. *Doctrina de la Iglesia sobre el derecho de enseñar*. Ed. Studium.

Es una breve síntesis de la Encíclica «Divini Illius» de Pío XI, donde se exponen con reducidos comentarios estos tres puntos:

1.º La Iglesia no se opone, antes bien fomenta las ciencias, las letras y las artes, como medios de educación cristiana. Tiene pleno derecho a establecer centros de enseñanza, independientes del Estado...

2.º Después de la Iglesia, la familia tiene también derecho y deber de educar a sus hijos, independientemente del Estado. Esto en virtud de su maternidad, hasta que los hijos puedan valerse por sí mismos...

3.º El papel del Estado en la enseñanza es, por lo tanto, ayudar, colaborar y suplir, nunca monopolizar ni suplantar, salvo en ciertos estudios especiales de su incumbencia, como diplomacia, militares, etc...

Este librito, claro está, va dirigido, lo mismo que la Encíclica, a los católicos. A quienes no convenza será por su mala voluntad. Y para éstos es más recomendable el folleto del P. Guerrero, respondiendo a un folletista de Zaragoza.

FR. G. SALAZAR, O. P.

«Santo Domingo de Guzmán. Testigos de su canonización», por el Reverendo Padre LUIS M.^a ONDARO, O. P.—La Felguera, 1950. Un tomo de 102 págs.

Es esta obra, como su autor nos dice en el prólogo, fruto del amor que todo buen hijo debe tener hacia la figura del padre. En ella «hace una síntesis completa» de los testigos de canonización del Santo Patriarca de los Predicadores. Es síntesis en cuanto que desechando todos aquellos testimonios sobre un mismo hecho de la vida del Santo, que pudieran hacer pesada y monótona la lectura del libro, le hace en cambio ganar en sencillez y amenidad; y completa, desde el momento que nos da una visión acertada y total de la personalidad de Santo Domingo. Ello se ve claro y se confirma echando una ojeada al índice y confrontándolo con los correspondientes capítulos, en los que trata todos los aspectos: desde la figura externa del Santo—retrato presentado por Sor Cecilia—hasta sus virtudes y caracteres más íntimos, como son su humildad, oración y penitencia, etcétera..., para terminar con la cronología.

Felicitemos sinceramente al autor y creemos, conforme a sus deseos, será aceptada esta obra como el libro de meditación continuo, tanto para el misionero como para el estudiante, del mismo modo que para la monjita de clausura y demás hermanos y hermanas de la Tercera Orden Dominicana.

F. G. C.

Conversión de María Alfonso Ratisbone. Edit. Balmes, Durán y Bas, II. Barcelona, 1951.

Relato auténtico con que el Sr. Barón T. de Bussieres pone ante nuestros ojos, sin duda para que muchos se abran a la luz de la fe, la actuación de la gracia divina en las almas. Aquí se trata de un judío obstinado, que entra en una iglesia con todos los prejuicios de raza y educación y hasta con impulsos burlescos y en un toque de la gracia, al estilo que a la Magdalena y Saulo, siente su transformación interior, en tal manera que es la admiración de Roma y del mundo entero.

La lectura de esta auténtica relación de tan extraordinario acontecimiento avivará y afianzará más y más en nuestra mente y corazón la fe en la eficacia de la Gracia, principio del sano y recto vivir.

FR. ALBERTO, O. P.

El Divino Coloso de la Historia, por el Pbro. D. JOSE GARCIA DEL VALLE, Dr. en Sagrada Teología, Comandante Capellán del Ejército. Edit. Difusora del Libro, Bailén, 19. Madrid.

En tono oratorio muy subido nos da el autor treinta esquemas apologéticos, bien eslabonados, del hombre caído, y su divino Redentor, quien, por su propia naturaleza, no admite paridad ni en los cielos ni en la tierra, por lo que nos parece impropia la denominación de «coloso» que, en buen castellano, sólo debe aplicarse a magnitudes físicas. Por lo demás, vibra, efectivamente, una excepcional exposición de la belleza moral de Jesucristo, eje sagrado de la Historia.

La perfecta unidad de conjunto y la piadosa unción con que está escrita, hacen muy aceptable esta obra.

A. D. B.

REVISTA DE REVISTAS

Angelicum. Gen-Mar. 1952. P. Beniamino Emmi: *Leone ed Eutiche.* G. Greenen: *En marge du Concile de Chalcedoine. Le textes du Quatrième Concile dans les oeuvres de Saint Thomas.*—Fr. Reg. Garrigou-Lagrange, O. P.: *Lunique personnalité du Christ.*—P. Tarsicio M. Piccarì, O. P.: *Il Tomus ad Flavianum ed il così detto Sacramentarium Leonianum nel Magisterium Ecclesiae dei ss V-VI.*—P. Angelus Walz, O. P.: *Papst and Kaiser in Chalcedon.*—P. Andreas M. Petru, O. P.: *Can 14 Chalcedonensis Concilii irritatne matrimonia marta?*

Arbor. Abril 1952.—*La Monarquía y la Nobleza andaluza a comienzos del Estado moderno*, por José Cepeda Adán.—*Problema de la enseñanza de la Medicina*, por Carlos Jiménez Díaz.—*Causalidad y física moderna*, por Klaus Schäfer.—*Cuatro poemas del dolor humano*, por Rafael Morales. *La significación histórica del espacio.*

Bíblica. Fasc. 1. 1952.—J. Ruwet: *Le canon alexandrin des Ecritures. Saint Athanase.*—M. J. Dahood: *Cananite-Phoenician Influence in Qoheleth (I).*—H. Sahlin: *Zum Verständnis von drei Stellen des Markus-Evangeliums.*—G. Bressan: *Il Cantico di Anna (II).*—I. Brinktrine: *Existierte im alttestamentlichen Schrifttum das Wort.*

Die Neue Ornung. Heft 2. 1952.—Arthur Fridolin Utz, O. P.: *Weltschauung und Religion des kommenden Menschen.*—Willy Schreckenberger: *Das Böse im katholischen Roman der Gegenwart.*—Viktor Engelhardt: *Selbstregierung im Filmwesen.*—Angelieus Kropp, O. P.: *Jesus und die Pharisäer.*—Eberhard Welty, O. P.: *Christliche Weltverantwortung: Aufgabe oder Verhängnis (Schluß).*

Ephemerides Mariologicae. Aprilis - Setember. 1952. — Luis, Pablo, C. M. F.: *Cuestiones eucarístico-marianas en el N. T.*—Alonso, Joachim, C. M. F.: *De B. M. Virginis actuali mediatione in Eucharistia.*—N. García Garcés, C. M. F.: *La Virgen y la Eucaristia en la himnografía medieval.* Saucás, Emilio, O. P.: *En torno a la teología de la muerte de la Santísima Virgen.* (Contestación al P. Roschini).

Estudios Eclesiásticos. Abril-Junio 1952.—Leal, Juan : *La hora de Jesús, la hora de su Madre* (Io. 2, 4).—Bober, José M.^a : *Problemas inherentes a la interpretación de la parábola del Sembrador*.—Zalba, Marcelino : *Treinta y cinco años de derecho canónico*.

Gregorianum. Vol. XXXIII, f. 1952.—Flick, M. S. J. : *Il problema dello sviluppo del dogma nella teologia contemporanea*.—Spiazzi, R., S. J. : *Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli*.—Rambaldi, G., S. J. : *Immutabilità del dogma e delle formole dogmatiche*.—Bea, A., S. J. : *Il progresso nell'interpretazione della S. Scriptura*.—Balic, C., O. F. M. : *Il senso cristiano e il progresso del dogma*.—Filograssi, G., S. J. : *Tradizione divino-apostolica e Magistero della Chiesa*.—Boyer, C., S. J. : *Relazione tra il progresso filosofico, teológico, dogmatico*.

Pensamiento. Abril-Junio, 1952. *Autocrítica histórica del hilemorfismo*, por Jaime Echarri, S. J.—¿Responde la filosofía moderna a las exigencias del hombre moderno?, por Jesús Muñoz, S. J.—*Las pruebas de la existencia de Dios, a la luz de la ciencia natural moderna*.—Discurso de S. S. Pío XII a al Pontificia Academia de las Ciencias.

Razón y Fe. Abril, 1952.—J. M. Granero : *Sobre la moralidad de las guerras modernas*.—M. Brugarola : *El ahorro social en España*.—J. Roig Gironella : *Reflexiones metafísicas sobre la belleza*.—P. Meseguer : *La aceptación de la «asombran» y II Divergencias y críticas*.—A. Díez Macho : *Los manuscritos hebraicos descubiertos en «Ain Fasha» (Mar Muerto)*.—R. M. de Hornedo : *Una visión barroca de Galdós*.

Revista Española de Derecho Canónico. Spbre-Dbre, 1951. — *Problemas jurídico-pastorales en las causas matrimoniales, a la luz de las enseñanzas de Su Santidad Pío XII*, por Manuel Bonet Muixí, Pbro.—*La interpretación subjetiva de la ley*, por Marcelino Cabrerero de Anta, C. M. F. *Legislación eucarística de Pío X*, por Timoteo Urquiri, C. M. F.—*La bula «Apostolici Ministerii» en Santiago*, por Manuel Troitíño Mariño, Pbro.

Revista Portuguesa de Filosofia. Abil-Junho, 1952. — C. Abrantes : *Estrutura da Ideia de Ser*.—C. Giacon : *Princípios essenciais de Estética*.—Verissimi Serrao : *O Humanista Antonio de Gouveia em Tolosa*.—V. Sousa Alves : *Leis do Fenomeno biológico*.

Revue Biblique. Janvier, 1952.—G. Zuntz : *Reflexions sur l'histoire du Texte paulinien*.—R. P. M. E. Boismard : «*Dans le sein du Père*» (Jo. I, 18).—R. P. L. Grollenberg : *A propos de Prov. VIII, 6 et XVII, 27*.—E. Bikerman : *La chaîne de la tradition pharisaïque*.—R. P. J. P. Audet : *La sagesse de Ménéandre l'Égyptien*.—M. Dunand : *Byblos au temps du Bronze ancien et de la conquête amorite*.

Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques. Janvier, 1952. D. Dubarle : *L'idée hylemorphiste d'Aristote*.—J. Tonneau : *Les lois pure-*

ment pénales et la morale de l'obligation.—J. N. Walty: *Controverses au sujet du baptême des enfants*.

Revue Philosophique de Louvain. Février, 1952. — Robert Loriaux: *L'Être et l'idée selon Platon*.—Gérard Verbeke: *Note sur la date du commentaire de Saint Thomas au De anima d'Aristote*.—Johari Grooten: *Le soi chez Kierkegaard et Sartre*.—Gérard Verbeke: *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*.

Revue Thomiste. 1952. N.º 1.—M. Labourdette, O. P.: *Le péché originel et les origines de l'homme*.—Et. Gilson: *Les principes et les causes*.—A. Marc, S. J.: *Metaphysique du beau*.—D. Nothomb: *Le motif formel de la charité envers le prochain*.

Revista di Filosofia Neo-Scolastica. Gennaio-Febraio, 1952. — E. Franceschini: *Un inedito di Roberto Grossatesta: La «quaestio de accessu et recessu maris»*.—E. Franceschini: *Sulla presunta datazione del «De impressionibus aeris» di Roberto Grossatesta*.—G. Vecchi: *L'estetica marriista*.—M. Schiavone: *La letteratura plotiniana dal Bayle sino a Galluppi*.

Scholastik. Heft 11, 1952.—*Situationsethik in theologischer Sicht*, Von Josef Fuchs, S. J.—*Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik*, Von Johannes Beumer, S. J.—*Hegels Begriff der Religionsein Sinn und seine Grenze*, Von Bernhard Welte.—*Zur philosophischen Deutung des quantenmechanischen Indeterminismus*, Von Wolfgang Buchel, S. J.

Verdad y Vida. Abril-Junio, 1952.—Miguel Oromí, O.F.M.: *Glosas orteguianas*.—José María Rubert y Candaí: *La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió: Naturaleza del conocimiento universal*.—Joaquín María Alonso, C. M. F.: *Estudios de Teología positiva en torno a la Visión Beata. Parte tercera: El postomismo*.

Verbum Domini. Fasc. 2, 1952.—H. Kruse: *Ethos Victorae in V. T.* (II).—Daniel a Conchas: *«Redemptio acquisitionis»* (II).—S. Lyonnet: *De ieiunio et abstinentia ut fontibus caritatis*.—J. T. Milik: *Elenchus textuum ex caverna Maris Mortui* (II).

Vie Intellectuelle. Avril, 1952.—V. I.: *Terreur et foi au Christ*.—J. Tonneau: *Economie politique et théologie*.—G. Rottier: *Les travaillistes et l'égalité sociale*.—G. Venaissin: *Vanités et humilités de la critique littéraire*.—R. Vrinat: *Pénélope mère des arts*.—H. Planche: *«Et nunc manet in te»*.

Vie Spirituelle (La) Avril, 1952.—J. Bonduelle, O. P.: *Une ville «où se resserre l'unité»*.—A. Gelin, P. S. S.: *Jérusalem dans le dessein de Dieu*.—L. Bouyer: *Jérusalem, la sainte Cité*.—Dom Rousseau: *Quelques textes patristiques sur la Jérusalem céleste*.—A. Rose: *Jérusalem dans l'année*

liturgique.—A. M. de la Bonnardière : *Marthe et Marie, figures de l'Eglise d'après Saint Augustin.*

Zeitschrift für Katholische Theologie. 1952. 1. Heft.—K. Schubert: *Die jüdischen und judenchristlichen Sekten im Lichte des Handschriftenfundes v. en Fescha*—J. Oesterreicher und K. Thieme: *Um Kirche und Synagoge im Barnabasbrief.*—J. B. Bauer: *Die Fruchtsegenung in Hippolyts Kirchenordnung.*—O. Stegmüller: *Sub tuum praesidium, Bemerkungen zur ältesten Überlieferung.*

LIBROS RECIBIDOS

Edit. **Católica**. Alfonso XI, 4. Madrid.

Sti. Thomae Aquinatis: Summa Theologica. Prima Secundae. III. 1952.

Obras completas de San Anselmo, por el P. Julián Alameda, O. S. B.
1951.

Edit. **Kucera**. Rosellón, 83. Barcelona.

España y sus navegantes, por Enrique Kucera y A. Martín Romagosa.

España y sus leyendas (I-II Vol.), por Enrique Kucera y Martín Romagosa.

Edit. **La Civiltà Cattolica**. Via Ripetta, 246. Roma.

Bibliografia filosofica italiana. Dal 1900 al 1950 (II). Edizioni Delfino.
Roma, 1952.

Edit. **Litúrgica Española**. Avenida José Antonio, 581. Barcelona.

Archivo homilético para todas las Dominicas y fiestas del año (4 tomos)
por J. Tiriet y P. Pezali. Trad. de la 10.^a edic.

Edit. **Lice**. R. Berruti. Via Fabro, 2. Torino.

Il Cristocentrismo e i suoi fondamenti dogmatico in S. Agostino. Sac.
Efisio Scano.

De Beatitudine, actibus humanis et habitibus. Reginaldus Garrigou-
Lagrange, O. P.

Edit. **Luis Gili**. Córcega, 415. Barcelona.

El Divino Maestro, por el Dr. Ramón T. Manso Pérez, Pbro. Un volu-
men de 240 págs. Ptas. 20.

Breve Tratado de Religión, por José Mortarino. Trad. de la 13.^a edi-
ción, por el Rdo. Cipriano Montserrat, Canónigo.

La Virgen del Carmen, por el P. Alberto Grammatico, O. Carm. No-
venario y panegírico. Trad. del italiano por el P. Cecilio M. Moreno,
O. Carm.

Manual de Filosofía Tomista. II: Criteriología, Metodología, Moral,
Teología Natural, por Enrique Collin, Pbro. 2.^a edición, 1951.

Edit. **Marzorati**. Vía Borromei, 11. Milano (317).

Le grandi tesi del tomismo, por Carlo Giacon, S. J. Seconda edizione. 1948.

Edit. **Misión**. Cruz, 1. Madrid.

Documentos de Don Alfonso Carlos de Borbón y de Austria-Este, por Melchor Ferrer. 1950. Ptas. 30.

Observaciones Económico-Sociales, por el Dr. D. Fidel G. Martínez, Obispo de Calahorra y La Calzada. 2.^a edic. 1951.

Antonio Aparisi y Guijarro. Antología. Preparada por Francisco Elías de Tejada. 1951. Ptas. 10.

Edit. **Montalvo**. Ciudad Trujillo (Rep. Dominicana).

Los hospitales antiguos de La Española, por Erwin Walter Palm. 1950.

El problema antinómico de la fundamentación de una lógica pura, por Andrés Avelino. 1951.

Edit. **E. Nauwelaerts**. 2. Place Cardinal Mercier. Lovain (Belgique).

Le Cardinal Mercier et Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, par L. de Raeymaeker. 1952.

Adhesion et Dépassement, par Pierre Fontan. 1952.

Edit. **Officium Libri Catholici**. Piazza Ponte S. Angelo, 28. Roma.

Praelectiones metaphysicae: De ente et ejus transcendentalibus proprietatibus. P. Marianus Deandrea, O. P. 1951.

Edit. **Pontificia**. Puertaferri, 14. Barcelona.

Psicología experimental, por Julio de La Vaissière, S. J. Trad. Palmés, S. J. 3.^a edic. de la versión castellana. 1952.

Edit. **Sal Terrae**. Apartado, 77. Santander.

El Evangelio y el mundo de hoy, por José M. Sarabia, S. J. 1951 (segunda edición aumentada).

Consideraciones espirituales para realizar la purificación del alma, por el P. Ernesto Otaduy, S. J. 1950.

Edit. **Religión y Cultura**. Residencia, 25. Madrid.

Psicoanálisis y dirección espiritual, por César Vaca, O. S. A. 1952. Pesetas 45.

Librería Salesiana. Paseo de Dom Bosco, 74. Barcelona (8).

La jornada santificada, por un P. Salesiano. 280 págs. 14 ptas.

Edit. **Senén Martín**. Avila.

¿Por qué Santo Tomás, no sólo en Dogmática sino también en Moral? Fr. M. Sánchez, O. P. 1951.

Edit. **Sígueme**. Fonseca, 1. Salamanca.

Fulgores de un sol, por Julián García Hernando, Operario Diocesano. 1951. Ptas. 45.

Hablando con el Maestro. Meditaciones, por Germán Martí, Sacerdote Operario (2.^a edic.) 1950. Ptas. 35.

Edit. **Spes**. Rue de Gentilly, 79. París.

Voici venus les jours du prêtre. Meditations sacerdotales modernes, por Josse Alzin, 1951. Fr: 375.

De la découverte progressive des Grandeurs de Marie, par E. Neuber, Marianiste. 1951. Fr: 385.

Edic. **Studium de Cultura**. Bailén, 19. Madrid.

Instituciones de Filosofía Neo-Escolástica. Tratado I. Lógica. Doctor Emilio González y González. 246 págs. 30 ptas.

Eutanasia. L. Portes.—L. Derobet.—J. P. Mensior.—P. Werts, S. J. Trad. del M. I. Dr. Antonio Sancho. 1951. 88 págs. 16 ptas.

Diferencia entre el estado seglar y el religioso, por Ange' Ayala, S. J. 1951. Págs. 288. Ptas. 38.

Memorias de un repórter de los tiempos de Cristo, y la Leyenda Mariana, Carlos María de Heredia, S. J. 1951.

El aborto. L. Portes.—P. Tiberghien.—R. Fontaine.—A. Monsaingen. 1951. Págs. 112. Ptas. 18.

El hombre y la vida, Fr. Cándido de Viñayo, O. F. M. Cap.

Moral íntima de los cónyuges. Dr. Ramiro Camacho. 1951.

Arte, Ciudad, Iglesia, por Fr. Mauricio de Begoña, O. F. M.

Castración, por R. P. Miguel Riquet, S. J. Traduc. del M. I. Dr. Don Antonio Sancho. Estudio histórico y moral. 1951.

Bajo dos tiranías, por el M. I. Dr. D. Antonio Sancho Nebot (Hitler y Stalin en tierras húngaras). 1951. Ptas. 15.

Profilaxis Espiritual. Dr. Ramiro Camacho, Pbro. 1951.

Edit. **The Catholic University of América Press**. Washington, D. C.

The omnipresence of God, by the Rev. Adrian Fuerst, O. S. B.

St. Paul's conception of the priesthood of Melchisedech, by Gerald Thomas Kennedy, O. M. I. 1951.

La doctrina monástica de San Gregorio Magno y la "Regula Monachorum", por D. Olegario M.^a Porcel, O. S. B. 1951.

NIHIL OBSTAT:

Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor

IMPRIMATUR:

† FR. FRANCISCUS BARBADO, O. P.

Episcopus Salmantinus

17 - VI - 1952